SBL\$500781
P12
1562

CARLO MICHELSTAEDTER

OPERE

I. La persuasione e la rettorica
II. Dialogo della salute – III. Poesie
IV. Epistolario scelto – V. Scritti vari

SANSONI • FIRENZE

A cura di Gaetano Chiavacci

39251

BIBLIOTECA della FACOLTÀ di LETTERE e FILOSOFIA
TORINO

PREFAZIONE DELL'EDITORE

Carlo Michelstaedter nacque a Gorizia il 3 giugno 1887, di famiglia italiana ebrea appartenente a quel gruppo goriziano intellettuale e patriottico a cui avevano appartenuto il rabbino Reggio, detto il Santo, suo bisnonno, e Graziadio Ascoli. Suo padre Alberto, persona colta e molto stimata, dirigeva a Gorizia l'ufficio delle Assicurazioni generali di Trieste, ed era presidente del Gabinetto di lettura cittadino. Sua madre, Emma Luzzatto, fu donna di grande elevatezza spirituale. (Imprigionata con molti altri giuliani nel 1943 per le persecuzioni razziali, quando aveva 89 anni, fu di esempio e di conforto ai compagni di sventura col suo comportamento forte e sereno: fu eliminata appena giunta al campo di concentramento germanico. Scomparve con lei anche la sorella maggiore di Carlo, Elda Morpurgo).

M. da bambino era piuttosto chiuso e taciturno; ma ben presto si rivelò forte e coraggioso, ricco di intelligenza e di sentimento, di brio e di attività. Superato nel 1905 l'esame di maturità dopo l'ottava classe nel ginnasio di Gorizia, si iscrisse a Vienna alla facoltà di matematica, per la quale disciplina aveva geniale facilità; ma ottenne dal padre di passare alcuni mesi a Firenze, dove era attratto dai suoi sentimenti di italianità e dalla sua passione per l'arte e per la pittura in ispecie. Senza aver seguito nessun corso regolare disegnava e dipingeva con facilità e finezza d'intuizione: e in trattoria, a caffè, in treno, a scuola schizzava con grande bravura ritratti e caricature della gente che incontrava.

A Firenze fece amicizia con alcuni studenti, prese a frequentare alcuni corsi di lettere, e finì per iscriversi a lettere

in quell'Istituto di Studi Superiori. Nel 1907 sostenne con lode la discussione di una tesi di secondo anno: « Il coro nella teoria e in alcune sue forme originali in Italia » (*cfr. nota a lettera n. 43 dell'*Epistolario scelto). *Poi continuò a studiare specialmente la poesia e la filosofia greca, e si delineò in lui il disegno di una tesi di laurea circa i concetti di persuasione e di rettorica in Platone e in Aristotele. Nell'inverno 1906-1907 fu in relazione intellettuale con una signora russa, morta poco dopo, a cui dava lezioni d'italiano e con la quale sosteneva accanite discussioni filosofiche. Della sua vita in questi anni di università offrono un vivo documento le lettere che pubblichiamo nell'*Epistolario. *Nel febbraio del 1909 la notizia della morte a New York del fratello Gino, maggiore di lui di dieci anni, gli giunse quando era già cominciato per lui un più concentrato e doloroso approfondimento di vita, e fu « paglia nel fuoco »* (*cfr. lettera n. 69*). *La notizia gli giunse a Gorizia, donde non era ancora tornato a Firenze dopo le vacanze di Natale. Venuto a Firenze lo raggiunse in primavera la sorella Paula, che si trattenne con lui circa un mese. Agli ultimi giorni di giugno, finiti i quattro anni di corso e tutti gli esami speciali, fece ritorno a Gorizia dove avrebbe atteso al lavoro di tesi, e non se ne allontanò più se non per qualche località vicina in tutto il periodo che va fino all'ottobre 1910.*

A Firenze, negli ultimi due anni specialmente, frequentava poca gente; fra gli intimi, oltre a Vladimiro Arangio Ruiz e a chi scrive queste righe, era Giannotto Bastianelli, che gli faceva dono di intere e frequenti serate al pianoforte, interpretando come un piccolo dio la musica preferita da M., soprattutto Beethoven. A Gorizia ebbe intimità con Enrico Mreule, suo amico fin dai tempi del ginnasio, e con Nino Paternolli. Sentiva musica da una signorina a lui cara, una delle sorelle Cassini, amiche di sua sorella Paula. A lei erano destinate le poesie che abbiamo intitolato A Senia. (*Anch'essa fu nel 1943 vittima delle persecuzioni razziali*).

Durante l'anno scolastico 1909-10 preparò all'esame di maturità in tutte le materie il cugino Emilio Michelstaedter,

più giovane di lui di cinque anni, che aveva dovuto per ragioni di salute lasciare la scuola. E se lo fece amico, e lo educò a un nobile e coraggioso indirizzo di vita. Negli ultimi tempi, una volta che gli accadde di dire che in quell'anno non aveva concluso niente di buono, si corresse soggiungendo: « No: ho fatto l'Emilio! ». Ed Emilio fu sino alla morte (1933) devoto alla memoria del suo meraviglioso cugino. (Cfr. « La nuova Italia », IV, 7 del 20 luglio 1933).

Nel 1909 aveva passato parte dell'estate a S. Lucia, nell'estate del 1910 fu, nella seconda metà d'agosto, a Pirano. Tornato a Gorizia ai primi di settembre lavorò intensamente a finire la tesi. Sono di quel periodo anche vari altri suoi scritti e le ultime poesie.

La sera del 16 ottobre egli aveva terminato di scrivere le appendici della Persuasione, *che costituivano il secondo volume della tesi: il primo era già stato da lui spedito a Firenze fino dal giorno 5 (cfr. lettera n. 111). Il tempo che avrebbe dovuto attendere per la discussione egli aveva fissato di passarlo al mare: e già aveva pronto sul tavolino il denaro occorrente per questi suoi giorni di vacanza. Quella sera andò in casa delle signorine Cassini a sentir suonare al piano musiche di Beethoven. Preparandosi per uscire, mentre si faceva allo specchio il nodo della cravatta, cantava la Marsigliese. Il giorno seguente, 17 ottobre, ricorreva il natalizio di sua madre. Due sue lettere da Firenze alla madre, una del 1907, l'altra del 1908 portano la data del 16 ottobre (nel 1906 e nel 1909 passò l'ottobre a Gorizia), e indicano come egli non trascurasse mai quelle ricorrenze. E la bellissima lettera n. 110 del 10 settembre 1910 è documento vivo dei suoi rapporti con la madre. Madre e figlio erano legati da un affetto straordinariamente intenso; talvolta, al solo parlare della madre lontana, gli occhi di lui si empivano di lacrime. In quell'ultimo ottobre Carlo era solo nella loro casa di Piazza Grande a Gorizia: la famiglia era in campagna in una casetta poco distante dal Castello. La mattina del 17 la madre venne in città, e, parlando con Carlo, pare si sia lamentata che egli non fosse andato a trovarla la sera prima per farle gli auguri.*

In realtà Carlo non aveva dimenticato quella data: aveva dipinto per farne dono alla madre un quadretto a olio (cfr. nota 2 a lettera n. 111). Pare che Carlo a quel rimprovero abbia risposto violentemente in un impeto d'ira: di quell'ira, che egli sempre con insistenza aveva giudicato manifestazione di debolezza, affermazione inadeguata. Non era uscita di casa da molto sua madre, che venne da lui il cugino Emilio, con l'intenzione di aiutarlo a portare a termine qualcosa nella copia delle appendici: ma Carlo lo congedò facendogli capire che aveva bisogno di star solo: e nell'atto di separarsi dal giovinetto, gli strinse la mano con particolare intensità di espressione. Poco dopo, rimasto solo, egli si uccise con un colpo di rivoltella. La rivoltella era lì da tempo, da quando per misura di prudenza, egli l'aveva sequestrata ad un amico.

Il feretro fu portato a spalla alle sei del mattino da quattro amici, fra cui Nino Paternolli, fino al cimitero israelitico, che oggi è rimasto al di là del confine iugoslavo.

Una via di Gorizia, proprio di fronte al suo S. Valentin, è stata intitolata al suo nome.

Sul vero motivo o sulle cause di questa sua fine non si possono fare se non delle supposizioni. Ma è certo da pensare all'influenza determinante che può avervi avuto lo stato di esaurimento e di tensione causati dallo sforzo eccessivo da lui richiesto in quell'ultimo mese al suo organismo sano e forte, ma di sensibilissima struttura nervosa.

Coloro che lo conobbero concordano nell'attribuirgli carattere di grande rilievo, ferrea volontà e forte ascendente su chiunque lo avvicinasse, delicatissima sensibilità, tempra di artista e mente di eccezionale potenza dialettica, entusiasmo giovanile per i più alti valori. Pronto allo sdegno, coraggioso fino all'audacia, cordiale e gioviale con gli amici, soffriva del dolore degli altri e veniva loro in aiuto. Corpo agile, forte, bello: era uno dei più intrepidi nuotatori dell'Isonzo.

Le pubblicazioni dei suoi scritti sono tutte postume. In questa edizione si è voluto riunire quanto meritasse di esser conosciuto degli scritti lasciati da M. Perciò vi trovano posto, oltre agli scritti già in precedenza editi, che sono La persua-

sione e la rettorica, *il* Dialogo della salute *e le* Poesie, *anche una larga scelta dell'*Epistolario *e una raccolta di* Scritti vari*: l'uno e gli altri sono quasi completamente inediti, salvo qualcosa pubblicato nel « Convegno », nella « Ronda » e in « Letteratura »* (*cfr. più sotto la Nota bibliografica*).

Della Persuasione *una prima edizione* (*Genova, Formiggini, 1913*) *fu curata da Vl. Arangio Ruiz. Una seconda* (*Firenze, Vallecchi, 1922*) *curata da Emilio Michelstaedter, dava anche le* Appendici critiche *che non erano nella prima.* (*Circa questo titolo di* Appendici critiche, *in un foglietto fra le carte lasciate da M., si trova il seguente chiarimento: « Perché le ha chiamate appendici* critiche*? — Secondo la definizione dell'ironia, l'ironia è quel tropo per il quale diciamo con un concetto un concetto contrario al concetto usitato »*). *In fondo a questo volume vi era aggiunto* Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica, *che nella presente edizione viene unito con gli altri scritti vari. Ambedue queste precedenti edizioni sono oggi esaurite.*

Anche esaurita è l'edizione del Dialogo della salute *e delle* Poesie (*in cui mancano* I figli del mare *e le poesie* A Senia) *che uscì presso il Formiggini, Genova, 1912, curata anch'essa da Vl. Arangio Ruiz.*

Delle Poesie *è poi uscita nel 1948 un'altra edizione di soli 200 esemplari, a cura sempre di Arangio Ruiz, nella Collana « Opera prima » di Garzanti, Milano, diretta da E. Falqui. Vi sono tutte le poesie, quelle cioè del volumetto di Formiggini, le altre apparse nel « Convegno », e tre altre piccole cose, di cui una « È il piacere un dio pudico » è tolta dal* Dialogo della salute (*e perciò omessa nella presente edizione*) *e le altre due, « Non è la patria » e « Per ora a bordo non è lavorare », erano inedite. I versi « Non è la patria » furono scritti da M. quando nel 1910 fu richiesto di collaborare a un numero unico patriottico, e, naturalmente, non furono pubblicati. « Per ora a bordo non è lavorare » è un diversivo buttato giù in un angolo d'un foglio dove sono appunti di tutt'altro argomento.*

Quanto agli altri scritti — Epistolario *e* Scritti vari —

sono stati scelti da quanto rimane di M. Tutte le carte di lui sono conservate a Gorizia dalla sorella, signora Paula Winteler, la quale ha disposto perché tutto sia ereditato da una biblioteca pubblica. Sebbene queste carte — rimaste sempre a Gorizia anche durante le due grandi guerre — abbiano attraversato fortunose e quasi miracolose vicende, tuttavia si può esser sicuri che quasi tutto si è salvato: in pochi casi dove manca il ms. autografo, si ha la copia. Le lettere sono, oltre quelle scritte alla famiglia, quelle indirizzate ad altri, che Emilio Michelstaedter raccolse alcuni anni dopo il 1922, quando andava preparando questa edizione di inediti, che, rimasta incompiuta per la sua morte immatura, solo molto più tardi è stata da me ripresa e solo oggi condotta a termine. Naturalmente non tutte le lettere fu possibile ritrovare: rincresce soprattutto che non si siano potute avere quelle dirette a Vladimiro Arangio Ruiz, con cui M. aveva avuto interessanti discussioni epistolari: ma Arangio le aveva — non ricordiamo come — tutte perdute.

Degli altri autografi rimangono (oltre la Persuasione, *il* Dialogo, *e le* Poesie *pubblicate nel 1912: le altre sono edite sulla copia avuta dalla signorina Argia Cassini) varie cartelle di schede e una cartella grande di fogli a protocollo. Questa cartella contiene: 1° vari inserti con carte da cui, come dalle schede, sono stati presi gli* Scritti vari *pubblicati nella parte A; – 2° due inserti di fogli a protocollo sulle cui copertine è scritto da M. rispettivamente Parte I e Parte II. Di qui abbiamo scelto i brani della parte B degli* Scritti vari. *Il primo foglio della Parte I contiene un indice sistematico. (L'indice della Parte II esiste solo in copia e non corrisponde del tutto al contenuto: si tratta, soprattutto, di appunti su Aristotele). In questa edizione si sono conservati, dove esistevano, i rimandi a questo indice. Lo riproduciamo qui sotto anche a giustificazione dei titoli greci, che abbiamo lasciato a quegli scritti, dei quali la quasi totalità è conservata, ma di cui abbiamo pubblicato solo una scelta.*

Parte I

1 *a*)	*περὶ ἀνδρείας*	I° v. 12
b)	*περὶ παιδείας*	» 22
2	*περὶ τεχνῶν*	» 4
3	*περὶ ἐλευθερίας*	
4	*περὶ ὀνομάτων*	» 2
5	*περὶ σοφίας καὶ εὐδαιμονίας*	
6	*περὶ ἀργίας*	
7	*περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης*	I° v. 11
8	*περὶ μελαγχολίας*	
9	*περὶ ἀγαθοῦ*	
10	*περὶ πολυμαθίας*	v. 22
11	*περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης*	II° v. 7
12	*περὶ ἀνδρείας*	» 1 *a*)
13	*Πλάτωνος Μήνων καὶ Γόργιας*	
14	*περὶ βουλῆς καὶ ὁρμῆς*	v. 22
15	*παλαιῶν φιλοσόφων ἔπη*	
16-17-18	*περὶ κοινωνίας κακῶν καὶ ἱστορίας*	
19	*Πλάτων περὶ φιλίας*	I° v. 21
20	*περὶ οὐσίας καὶ κτήματος καὶ κολακείας*	
21	*περὶ ἔριδος καὶ φιλίας*	
22	*περὶ κοινωνίας καὶ πολυμαθίας*	v. 2. 10. 14. 16-18.
23	*πάρεργα* (*α*)	
24	*πάρεργα* (*β*)	

Nella scelta degli scritti da pubblicare prima di tutto si presentava il problema dell'ordine cronologico: esso si può grosso modo *stabilire anche per le carte non esplicitamente datate. Ma in uno sviluppo così rapido e breve quale fu quello del pensiero del M. sarebbe stata necessaria sempre una datazione precisa, così da non confondere uno scritto dei primi del 1909 con uno della fine di quell'anno, o della primavera del 1910 o dell'ultima estate. E questo sempre non è stato possibile.*

Si poneva poi la questione di che cosa pubblicare degli scritti che rappresentano uno stadio ancora immaturo del suo pensiero. Giacché si va dalla quasi fanciullezza del 1905, o dalle ancora immature ma significative pagine del 1906 e del 1907 (specialmente nell'epistolario) alla crisi di approfondimento del 1908-1909, in cui si vuol giungere a precisare speculativamente un assoluto pessimismo, e infine agli scritti del 1910, in cui ci sembra che il pensiero non sia più teoria, ma giunga ad essere vissuto criterio immanente all'azione, vita in atto.

Quanto agli scritti degli ultimi tempi c'era da decidere un'altra scelta. Spesso abbiamo omesso ciò che ha poi trovato la sua forma definitiva e più perfetta nella Persuasione *e nel* Dialogo. *Ma in queste redazioni finali M. opera — com'è naturale — una cernita coraggiosa che lascia indietro molte cose di quegli appunti, che altro non erano se non preparazione alla* Persuasione. *Tuttavia queste parti da lui scartate possono talvolta servire sia a illuminarci sulla formazione e lo svolgimento del suo pensiero, sia a darci qualche aspetto interessante di esso, anche se non di primo piano, o qualche caratteristica e vigorosa espressione. Particolarmente ci è parso bene dare la prima forma della fine del* Dialogo della salute (*n. 96 degli* Scritti vari).

La scelta non era dunque facile e non m'illudo di esser riuscito irreprensibile. Ho preso più largamente dagli appunti frammentari che non dalla cartella degli scritti più sistematici, perché quelli mi sembrano più vivi e interessanti e come hanno più diretta connessione con la Persuasione

così appartengono in gran parte agli ultimi tempi. Vorrei aver avuto mano felice. Ho cercato di abbondare, pur tenendo sempre presente, come giusto ritegno, la considerazione che sono tutte cose che M. non si sarebbe mai sognato di pubblicare. Non erano del resto destinati alla pubblicazione né la stessa Persuasione, rivolta ai professori come tesi di laurea, né il Dialogo, destinato a Emilio (« e a quanti giovani non hanno ancora posto il loro Dio nella loro carriera »), né le poesie, parte conservate in un cassetto ignote a tutti, parte date alla signorina Cassini. Ma, mentre tutte queste cose, sebbene non scritte per la stampa, erano state composte con l'animo rivolto a un pubblico, esteso o ristretto che fosse, quegli appunti invece hanno proprio il carattere di appunti, di dialogo con se stesso, della provvisoria messa a punto di chi cerca di approfondire per se stesso una questione che lo tormenta. E io non mi sento tanto distaccato da M. da poter frugare senza scrupolo — « oggettivamente » — in questa intimità: e perciò non so se ho sempre fatto bene ad abbondare nel mettere in pubblico tante cose. Il lungo ritardo col quale ho posto mano a questo lavoro cominciato da Emilio non è perciò tutto da attribuirsi alla mia abituale pigrizia.

Come criterio costante in tutto il lavoro di edizione è stata adottata la fedeltà più rispettosa al manoscritto, anche, per quanto è stato possibile, nella punteggiatura. Tutto ciò che è chiuso fra parentesi quadre — titoli, note, didascalie — non appartiene all'originale di M. ma è stato aggiunto dall'editore. È parso opportuno dare per la Persuasione la traduzione in nota delle citazioni greche intercalate nel testo, per facilitarne la lettura a chi non abbia familiarità col greco classico e specialmente con quello dei presocratici. Naturalmente non abbiamo potuto far questo per le appendici che si rivolgono a specialisti e dove di greco son piene le note. Nel Dialogo della salute le poche frasi in greco sono parafrasate da M. stesso. Per l'Epistolario e per gli Scritti vari abbiamo creduto di poter omettere queste traduzioni, salvo per i due numeri 21 e 67 scritti in greco da M. stesso e per i brani già pubblicati dalla « Ronda ». Ne risulta una certa

disuguaglianza che si sarebbe meno avvertita se la pubblicazione fosse stata fatta in due volumi secondo il primitivo programma.

M. aveva preparato una prefazione alla sua tesi, che poi non mise nella copia definitiva. Eccola, completata del periodo iniziale che fu omesso nell'edizione del 1922:

« Io lo so che parlo perché parlo, ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà — ma la rettorica ἀναγκάζει με ταῦτα δρᾶν βιᾷ: o in altre parole è pur necessario che se uno ha addentato una perfida sorba la risputi.

Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole.

Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; lo disse Socrate, ma ci fabbricarono su quattro sistemi. Lo disse l'Ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro, che non poteva quindi dir niente che fosse in contraddizione con l'ottimismo della Bibbia; lo disse Cristo e ci fabbricarono su la Chiesa. Lo dissero Eschilo e Sofocle e Simonide, e agli Italiani lo proclamò Petrarca trionfalmente, lo ripetè con dolore Leopardi; ma gli uomini furono loro grati dei bei versi, e se ne fecero generi letterari. Se ai nostri tempi le creature di Ibsen lo fanno vivere su tutte le scene, gli uomini si divertono *a sentir fra le altre anche quelle storie* eccezionali, *e i critici parlano di simbolismo; e se Beethoven lo canta così da muovere il cuore di ognuno, ognuno adopera poi la commozione per i suoi scopi — e in fondo... è questione di contrappunto.*

Se io ora lo ripeto per quanto so e posso, poiché lo faccio così che non può divertir nessuno, né con dignità filosofica, né con concretezza artistica, ma da povero pedone che misura coi suoi passi il terreno, — non pago l'entrata in nessuna delle categorie stabilite, né faccio precedente a nessuna nuova categoria, e nel miglior dei casi avrò fatto... una tesi di laurea ».

EDIZIONI PRECEDENTI DEGLI SCRITTI DI M.:

La Persuasione e la rettorica, Genova, Formiggini, 1913, a cura di Vl. Arangio Ruiz (senza le appendici).

Dialogo della salute - Poesie, Genova, Formiggini, 1912, a cura di Vl. Arangio Ruiz (mancano le poesie a Senia).

La Persuasione e la rettorica, Firenze, Vallecchi, 1922 [2ª edizione a cura di Emilio Michelstaedter, completata dalle appendici e seguita dal breve scritto *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica* (*L'analogia del corpo*)].

Scritti inediti di C. M., in « La Ronda », IV, 5 (maggio 1922), Roma.

Le poesie a Senia e prose inedite sono in « Il Convegno » (25 luglio 1922), Milano, a cura di Arangio Ruiz.

Inediti di C. M., a cura di A. Capitini, in « Letteratura », VIII, 1 (gennaio-febbraio 1946), Firenze.

M. Poesie 1910, « Opera prima », Milano, Garzanti, 1948, a cura di Vl. Arangio Ruiz.

Diamo infine, senza la pretesa di presentare una bibliografia completa, le seguenti indicazioni di

SCRITTI RIGUARDANTI M.:

I. – In libri e riviste:

G. Papini, *C. M.*, in *24 Cervelli*, Firenze, Vallecchi, 1912.

E. Cecchi, in « La Tribuna » (12 Sett. 1912) (ristampato in « La fiera letteraria » [13 luglio 1952]: cfr. più sotto).

G. Slataper, in « La Voce » (1912), Firenze.

G. A. Borgese, in *Studi di letteratura moderna*, Milano, Treves, 1915, e *Ai ferri corti con la vita*, in « Corriere della sera » (23 sett. 1922).

G. Amendola, *C. M.*, in *Etica e biografia*, Milano, Studio edit. lomb., 1915.

R. Piccoli, in « The Monist », XXVI, 1 (genn. 1916), Chicago.

Vl. Arangio Ruiz, *Per C. M.*, in « Il Convegno » (25 luglio 1922), Milano.

G. Gentile, in « La critica » (20 nov. 1922).

U. Spirito, in « Giornale critico della filosofia italiana » (1922), p. 395.

S. Caramella, in « L'Arduo » (dic. 1922), Bologna.

G. Debenedetti, in « Primo tempo » (15 ott. 1922), Torino, e in *Saggi critici*, Serie I, Firenze, 1919.

R. Nazzari, in « Bilychnis » (1923).

G. Prezzolini, in « Rivista d'Italia » (1922).

G. Tarozzi, in « Italia che scrive » (1923).

G. Chiavacci, *Il pensiero di C. M.*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1 e 2 (1924).

A. Tilgher, in *Ricognizioni*, Roma, 1924.

C. Pellizzi, in *Spiriti della vigilia*, Firenze, Vallecchi, 1924.

I. Evola, in *Idealismo magico*, Todi, 1925.

E. Ewald, in « Augustea » (15 febbr. 1926), Roma.

A. Cavalli, in « Il Baretti » (febbraio 1926), Torino.

L. Superchi, *C. M. saggio critico*, in « Rivista di psicologia » XXVIII, 1 e 4 (1932) (con ampia bibliografia).

A. Hermet, in « Frontespizio » (giugno 1931).

A. Luzzatto, *C. M. e l'arte*, in « La fiera letteraria » (luglio 1936).

U. Segre, *Il personalismo di C. M.*, in « Costume », 5 e 8 (1945).

G. Chiavacci, *C. M. e il problema della persuasione*, in « Leonardo » (1947), pp. 139-146.

Vl. Arangio Ruiz, *Dichiarazione*, nella cit. edizione Garzanti delle *Poesie*, 1948.

Numero di omaggio a C. M. della « Fiera letteraria », con articoli di vari (13 luglio 1952).

T. Moretti Costanzi, *Un esistenzialista ante litteram, C. M.*, in *Esistenzialismo*, saggi e studi a cura di L. Pelloux, Roma, 1943 e *Il personalismo di C. M.*, in appendice a *Meditazioni inattuali*, Roma, Edit. « Arte e Storia », 1953.

G. Catalfamo, *L'esistenzialismo di C. M.*, in appendice a *Berdiaeff*, Messina, 1953.

A. Testa, *M. e i suoi critici*, in « Rassegna di filosofia », II, 4 (1953),

pp. 350-367 e *Il pensiero di C. M.*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 3 (1955), pp. 325-345.

E. Garin, in *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1955, pp. 36-41.

D. Cicinato, *Difficile assoluzione del suicidio. Il caso di Michelstaedter*, in « Historica », 6 (1955).

G. Chiavacci, *Voce M. C.*, in « Enciclopedia filosofica », Venezia-Roma, Ist. per la Collaborazione culturale, 1957.

G. Cattaneo, *La rivolta impossibile di C. M.*, in « Aut-aut », 37 (gennaio 1957).

II. – In quotidiani:

Un amico, *Col pensiero a C. M. nel 1° anniversario della sua morte*, in « Corriere friulano » (17 ottobre 1911).

Djen, *Scritti di C. M.*, in « Corriere friulano » (3 agosto 1912).

S. Benco, *Il suicidio filosofico*, in « Piccolo della Sera » (10 agosto 1913).

C. Curcio, *La logica della morte*, in « Mattino » (14 agosto 1922).

G. Bastianelli, *Rievocazione di C. M.*, in « Resto del Carlino » (9 settembre 1922).

N. Moscardelli, *Il grande sciopero*, in « Giornale di Roma » (30 settembre 1922), e in *Anime e corpi*, Catania, Studio ed. mod. 1933.

I. Zaratin, *Elogio a C. M.*, in « Era Nuova » (11 ottobre 1922), Trieste.

G. Donati-Petteri, in « Secolo XX » (novembre 1922).

A. Tilgher, *C. M.*, in « La stampa » (23 dicembre 1922).

D. D'Orazio, *Uomini soli: C. M.*, in « Il popolo di Trieste » (24 dicembre 1922).

V. Gerace, *La persuasione e la rettorica*, in « Il mondo » (11 gennaio 1923).

V. Piccoli, in « I libri del giorno » (marzo 1923).

J. Evola, *Il nuovo idealismo italiano*, recens. al libro di U. Spirito, in « Il nuovo paese » (11 ottobre 1923).

C. Pellizzi, *C. M.*, in « Italia letteraria » (novembre 1923), ed. Vallecchi.

C. M. nella conferenza dell'Ewald, in « La voce di Gorizia » (10 maggio 1924).

L. Pirandello, in « Quadrivio » (15 novembre 1936).

G. C.

LA PERSUASIONE E LA RETTORICA

. . . . μανθάνω δ' ὁθούνεκα
ἔξωρα πράσσω κοὐκ ἐμοὶ προσεικότα [1].

SOFOCLE, *Elettra*.

[1] [« so che faccio cose inopportune e a me non convenienti »].

I

DELLA PERSUASIONE

1° — LA PERSUASIONE

Αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες [1].

EMPEDOCLE.

So che voglio e non ho cosa io voglia. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poiché quant'è peso pende, e quanto pende dipende. Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza; lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta, e vuol pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo,

---

[1] [DIELS, 115, 9-12:
« Perché la possa dell'etere li tuffa nel mare,
il mare sulla terra li sputa, la terra nelle vampe
del sole fulgente, che li lancia nei vortici dell'etere:
l'uno dall'altro li accoglie e tutti li odiano ».
(Traduz. Bignone)

Il M. cita i presocratici secondo il testo del Mullach, che era quello di cui disponeva: noi aggiungiamo sempre il rimando all'edizione del Diels. Il testo citato dal M. dice « del sole infaticabile », *ἀκάμαντος*, quello del Diels, seguito dal Bignone, « del sole fulgente », *φαένθος*. È un brano del *Poema lustrale* (*Καθαρμοί*) in cui è descritto il destino che incontrano dopo morte gli omicidi e gli spergiuri].

che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti (*ὅφρα ἂν μένῃ αὐτόν*) [1] più basso; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso; così che in ogni punto esso manca dei punti più bassi e viep-più questi lo attraggono: sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. Che se in un punto gli fosse finita, e in un punto potesse possedere l'infinito scendere dell'infinito futuro, in quel punto esso non sarebbe più quello che è: un peso.

La sua vita è questa mancanza della sua vita. Quando esso non mancasse più di niente, ma fosse finito, perfetto: possedesse se stesso, esso avrebbe finito d'esistere. Il peso è a se stesso impedimento a posseder la sua vita, e non dipende più da altro che da se stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. Il peso non può mai esser persuaso.

Né alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, ché tanto è vita quanto si continua, e si continua nel futuro quanto manca del vivere. Che se si possedesse ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita.

Tante cose ci attirano nel futuro, ma nel presente invano vogliamo possederle. — Io salirò sulla montagna; l'altezza mi chiama, voglio averla; l'ascendo, la domino; ma la montagna come la posseggo? Ben son alto sulla pianura e sul mare; e vedo il largo orizzonte che è della montagna; ma tutto ciò non è mio, non è in me quanto vedo, e per più vedere non mai

---

[1] [« fintanto che lo aspetti »: il greco serve alla contrapposizione svolta a pg. 7, pg. 11 e a pg. 18 fra il significato transitivo di *μένω*, aspetto qualcuno, e quello intransitivo, sto, permango, sono per me stesso].

« ho visto »: la vista non la posseggo. — Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso... e sarò contento. Ma ora che sono sul mare, « l'orecchio non è pieno d'udire », e la nave cavalca sempre nuove onde, « un'ugual sete mi tiene ». Se mi tuffo nel mare, se sento l'onda sul mio corpo — ma dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l'acqua e averla, le onde si fendono davanti all'uomo che nuota; se bevo il salso, se esulto come un delfino, se m'annego — ma ancora il mare non lo posseggo: sono solo e diverso in mezzo al mare.

Né se l'uomo cerchi rifugio presso alla persona ch'egli ama, egli potrà saziar la sua fame; non baci, non amplessi, o quante altre dimostrazioni l'amore inventi, li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro.

Gli uomini lamentano questa loro solitudine; ma se essa è loro lamentevole è perché, essendo con se stessi, si sentono soli: si sentono con nessuno e mancano di tutto.

Colui che è per se stesso (*μένει*) non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui (*μένοι αὐτόν*) nel futuro, ma possiede tutto in sé.

> Non avrà loco fu, sarà, né era;
> ma è solo, in presente, e ora, e oggi,
> e sola eternità raccolta e 'ntera [1].

Ma l'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: il possesso di se stesso;

---

[1] E Parmenide (ed. MULLACH, 61-2):

οὔ ποτ' ἦην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἓν ξυνεχές. [DIELS, 8, 5-6: « Né mai esso è stato, né mai sarà, poiché esso è nel presente, tutto insieme, uno, indivisibile »].

ma quanto vuole, e tanto occupato dal futuro, sfugge a se stesso in ogni presente.

Così si muove a differenza delle cose diverse da lui, diverso egli stesso da se stesso, continuando nel tempo. Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da se stesso: egli non sa ciò che vuole. Il suo fine non è il suo fine, egli non sa ciò che fa perché lo faccia, il suo agire è un esser passivo: poiché egli non ha se stesso, finché vive in lui irriducibile, oscura la fame della vita. La persuasione non vive in chi non vive solo di se stesso; ma figlio e padre, e schiavo e signore di ciò che è attorno a lui, di ciò ch'era prima, di ciò che deve venir dopo — cosa fra le cose.

Perciò è solo ognuno e diverso fra gli altri, ché la sua voce non è la sua voce ed egli non la conosce e non può comunicarla agli altri. « I discorsi si stancano » (Ecclesiaste). Ma ognuno gira intorno al suo pernio, che non è suo, ed il pane che non ha non può dare agli altri.

Chi non ha la persuasione non può comunicarla (*μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν* [1], S. Luca).

Persuaso è chi ha in sé la sua vita: l'anima ignuda nelle isole dei beati (*ἡ γυμνὴ ψυχὴ ἐν τοῖς τῶν μακάρων νήσοις* [2], Platone, *Gorgia*).

Ma gli uomini cercano *τὴν ψυχήν* e perdono *τὴν ψυχήν* [3] (S. Matteo).

---

[1] [« un cieco non può certo guidare un altro cieco »].

[2] [« L'anima nuda nelle isole dei beati »].

[3] [« cercano ' la vita ' e perdono ' la vita ' »: *ψυχή* = anima nel doppio senso di vita animale e di vita dello spirito].

2° — L'ILLUSIONE DELLA PERSUASIONE

οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν [1].

PARMENIDE.

Questa continua deficienza — per la quale ogni cosa che vive, muore ogni attimo continuando — ogni cosa che vive si persuade esser vita.

I

Per possedere se stessa, per giungere all'essere attuale, essa corre nel tempo: e il tempo è infinito, poiché nel momento ch'essa riuscisse a possedersi, a consistere, cesserebbe d'essere volontà di vita (*ἄπειρον οὗ ἀεί τι ἔξω*) [2]; e infinito è lo spazio, poiché non v'è cosa che non sia volontà di vita (*ἄπειρον οὗ οὐδὲν ἔξω*) [3]. La vita sarebbe, se il tempo non le allontanasse l'essere costantemente nel prossimo istante. La vita sarebbe una, immobile, informe, se potesse consistere in un punto. La necessità della fuga nel tempo

[1] [DIELS, 6, 6-9: « Essi si agitano qua e là, muti insieme e ciechi, stupefatti, folla senza criterio, per i quali essere e non essere valgono lo stesso e non valgono lo stesso »].

[2] [« infinito al di là del quale c'è sempre qualcosa » (infinito nel senso di « non finito »)].

[3] [« infinito al di fuori del quale non c'è nulla » (infinito nel senso che non ha confini)].

implica la necessità della dilatazione nello spazio, la perpetua mutazione, onde l'infinita varietà delle cose — ἡ φιλοψυχία παντοία γίγνεται πρὸς τὸν βίον [1]. Poiché in nessun punto la volontà è soddisfatta, ogni cosa si distrugge avvenendo e passando, πάντα ῥεῖ [2], per ciò che senza posa nel vario desiderare si trasmuta: e senza fine, senza mutamento sta in ogni tempo intero e mai finito l'indifferente trasmutar delle cose... τόδε δὴ βίοτον καλέουσι [3].

Ma chi, chi καλεῖ? [4] chi dice vita? chi ha coscienza?

Come se la vita si raccogliesse in porto contenta in sé, e in sé consistesse ferma immutabile, cesserebbe la deficienza né ci sarebbe coscienza dell'essere assoluto; così nell'infinito infinitesimale fluttuare di variazioni non v'è cosa che di questo fluttuare possa aver coscienza.

1°. Ma la volontà è in ogni punto volontà di cose determinate. — E come in ogni punto il tempo le toglie di consistere, le toglie in ogni punto la persuasione, non v'è possesso d'alcuna cosa, ma solo mutarsi in riguardo a una cosa, entrare in relazione con una cosa. Ogni cosa « ha » in quanto « è avuta ».

2°. Determinazione è attribuzione di valore: coscienza. — Ogni cosa in ogni punto non possiede, ma è volontà di possesso determinato, cioè una determinata attribuzione di valore: una determinata coscienza. Nel punto che nel presente essa entra in relazione con la data cosa, essa si crede nell'atto del

---

[1] [« la brama del vivere assume mille forme avendo pur di mira la vita »].

[2] [« tutto scorre »].

[3] [« Ebbene questo chiamano vita »: cfr. DIELS, *Empedocle*, 15, 2].

[4] [« chiama »].

possesso e non è che una determinata potenza (*finita potestas denique cuique* [1]). Nell'*ἄβιος βίος* [2] la potenza e l'atto sono la stessa cosa, poiché l'atto trascendente, « l'eternità raccolta e intera », la persuasione, nega il tempo e la volontà in ogni tempo deficiente. L'attualità, ogni presente, quella che ogni volta in ogni modo è detta vita, è l'infinitamente vario congiungersi della potenza localizzata determinatamente negli aspetti infinitamente vari: come coscienza, per la quale ogni volta nell'instabilità è stabile il suo correlato.

3°. Nessuna cosa è per sé, ma in riguardo a una coscienza. — *ἕως ἂν παρῇ μοι ἐλπίς τις, μένει μοί τι* [3]: fin quando io voglia ancora in qualche modo, attribuisco valore a qualche cosa — c'è qualcosa per me.

4°. La vita è un'infinita correlatività di coscienze. — L'imagine della vita *ἀλλοιοῦται ὅκωσπερ ὁκόταν συμμιγῇ θυώματα θυώμασιν* [4] (Eraclito, ed. Mullach, 87).

« A ogni cosa è dato il suo tempo e il suo momento è dato a ogni volontà sotto il cielo ».

... « E vidi che ha dato il dio ai figli dell'uomo perché ne siano occupati. — Ogni cosa egli ha fatta

---

[1] LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 70.

[2] [« vita che non è vita »: di solito in greco in senso dispregiativo, ma qui nel senso di quella « vita impossibile » che è la « persuasione »].

[3] [« finché mi sia presente una qualche speranza, c'è qualcosa per me »].

[4] Il *θυώματα* è aggiunto dal Mullach. Forse non è opportuno, perché Eraclito dice come le cose variano instabili all'occhio, se si guardino attraverso il fumo; mentre una colonna di fumo o due commiste offrono all'occhio sempre la stessa figura. Ma ad ogni modo il Mullach ne sa molto più di me. [« varia come quando si mescolano incensi ad incensi ». Il Diels (67) non ha il *θυώματα* = « varia, come [il fuoco] quando si mischi ad incensi »].

conveniente nel suo tempo, e d'altronde ha posto il mondo nel loro cuore, perché l'uomo non giunga[1] l'opera che Dio ha fatto da capo a piedi (nella sua totalità) » (Ecclesiaste, III c.).

Noi isoliamo una sola determinazione della volontà, per esempio in un corpo lo stomaco, come vivesse per se stesso: lo stomaco è tutto fame, esso è l'attribuzione di valore al cibo, esso è la coscienza del mondo in quanto mangiabile. Ma vivendo per sé, prima di mangiare esso avrà il dolore della morte, e nutrendosi si ammazzerà. Così quando due sostanze si congiungono chimicamente, ognuna saziando la determinazione dell'altra, cessano entrambe dalla loro natura, mutate nel vicendevole assorbimento. La loro vita è il suicidio. Per esempio il cloro è sempre stato così ingordo che è tutto morto; ma se noi lo facciamo rinascere e lo mettiamo in vicinanza dell'idrogeno, esso non vivrà che per l'idrogeno. L'idrogeno sarà per lui l'unico valore nel mondo: il mondo; la sua vita sarà unirsi all'idrogeno[2]. E questo sarà luce a ognuno degli atomi del cloro nella loro breve vita alla vicina via della compenetrazione. Ma soddisfatto l'amore, la luce anche essa sarà spenta, e il mondo sarà finito per l'atomo di cloro. Poiché la presenza dell'atomo d'idrogeno avrà fatto « palpebra » all'occhio dell'atomo del cloro che non vedeva che idrogeno, e

---

[1] *ne inveniat.*

[2] I chimici chiamano la disposizione d'una sostanza a congiungersi con un'altra: « valenza ». È ben detto; la valenza è il correlato del valore (sapore — sapienza; sentore — sentenza). Che la valenza del cloro sia anche per altre sostanze, questo cambia poco alla cosa. Facciamo forza alla nostra erudizione e ammettiamo (si tratta di 5 minuti!) che esso non voglia saper d'altro che dell'idrogeno. Oppure per tacitare la nostra troppo scrupolosa coscienza addottrinata, chiamiamo tutte le cose che valgono pel cloro: « idrogeno ».

gli avrà chiuso l'orizzonte che era tutto idrogeno. Il loro amore non è per la vita soddisfatta, per l'essere persuaso, bensì pel vicendevole bisogno che ignora la vita altrui. I loro due mondi erano diversi, ma correlativi così che dall'amplesso mortale avesse da attender poi e soffrir la sua vita l'acido cloridrico.

S'afferma l'una determinazione nell'affermarsi dell'altra, ché ognuna vedeva nell'altra solo il proprio affermarsi. Il loro amore è odio come la loro vita è morte.

L'acido cloridrico era prima del loro amplesso predeterminato nella coscienza del cloro e dell'idrogeno; e il cloro e l'idrogeno sono ancora dopo l'amplesso nella coscienza dell'acido cloridrico, ch'essi hanno determinata; e l'idrogeno e il cloro e l'acido cloridrico — determinati così come sono, e dove sono, ad affermarsi o non affermarsi — nella coscienza di tutte le altre cose.

Se mai avvenga e quando avvenga l'affermazione (l'amplesso), è indifferente: La correlatività è sempre egualmente intera e infinita nell'attualità che corre nel tempo; il passato e il futuro sono in lei, l'avvenire e il non avvenire sono indifferenti.

Ὁ Ἡράκλειτος γάρ φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι[1] (ed. Mullach, 60).

Ma per quella data quantità di cloro è questione di vita e di morte. Da quando, in qualunque modo avvenuta alla vita mortale, ebbe coscienza clorosa, nella sua deficienza continua essa ha sperato dispera-

---

[1] [« Poichè Eraclito dice che e il vivere e il morire non sono che il nostro vivere e il nostro morire ». Il passo che il Mullach trova in SESTO EMPIRICO, *Pyrrh.*, III, 230, non è accolto dal Diels. Il Mullach stesso del resto riconosce che non si tratta di parole testuali di Eraclito].

tamente, poiché il suo occhio guardava la tenebra e non vedeva cosa che fosse per lei: la sua vita è stata un dolore mortale. Se noi ora le avviciniamo l'idrogeno, nell'oscurità le apparirà una luce lontana, indistinta, ed essa si risveglierà nel crepuscolo ad una più precisa speranza, finché, giunto l'idrogeno nella data vicinanza, essa vedrà tutto chiaro l'orizzonte, ed affermerà la sua vita ormai certa — nel piacere mortale dell'amplesso.

Nella lontananza dell'idrogeno essa mancava di tutto e non vedeva di che mancasse, voleva e non sapeva cosa volesse. Quando è messa in contatto con l'idrogeno, quando l'idrogeno le contingе, allora lo vuole. Questa contingenza è nella vita d'altre cose che al cloro sono oscure. Esso non ha via per andare all'idrogeno, non può procurarsi quella vicinanza, non ha in sé la sicurezza dell'affermazione; ma attende inerte: il tempo gli preterita sempre il suo volere; non vuole ma vorrebbe[1]; poiché la condizione necessaria per il suo determinato volere non è in lui, ma in ciò che è per lui mistero, infinita oscurità, contingenza delle cose, caso: è nella coscienza d'altre cose. Per questo sentimento del tempo inutile il cloro nella lontananza dell'idrogeno si annoia.

Ma la volontà non sopporta la noia, e da questa attesa inerte della vicinanza si muove, allargandosi la coscienza dalla determinazione puntuale attraverso l'infinita varietà delle forme. Le determinazioni si collegano così a complessi, da procurarsi previdenti ogni volta la vicinanza per la quale via via ogni determinazione s'affermi e non resti morta, ma per la forza del complesso si continui per poter altra volta affermarsi.

---

[1] difatti: indicativo: voglio; condizionale: « ebbi » a volere — vorrebbi — vorrei.

Lo stomaco non ha fame per sé ma per il corpo.

Lo stomaco solo è assorbito dal mangiare; il corpo per esser assorto nel mangiare, non ne è assorbito. Quello esaurisce insieme il cibo e se stesso in ciò che è tutto fame; questo esaurendo col mangiare la fame, ha più buona speranza di continuare. La soddisfazione della determinata deficienza dà modo al complesso delle determinazioni di deficere ancora. Il complesso si dice sazio in quel riguardo senz'esser sazio del tutto, poiché nell'affermarsi di quella determinazione c'è come criterio la previsione delle altre: il complesso delle determinazioni non è un caos ma un organismo.

Nella nebbia indifferente delle cose il dio fa brillare la cosa che all'organismo è utile; e l'organismo vi contende come in quella avesse a saziar tutta la sua fame, come quella gli dovesse dar tutta la vita: l'assoluta persuasione; ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso; e l'animale sazio solo in riguardo a quella cosa, si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda; ed a questa contende con tutta la sua speranza; finché ancora la luce si spenga per riaccendersi in un altro punto... Non anche l'animale sente ogni volta deluso, interrotto il filo della sua esistenza, che senza tregua la luce riappare come il lampeggiar d'una notte d'estate; e in quella luce brilla tutto il futuro dell'animale: nell'inseguire un altro animale, la possibilità del mangiare, del dormire, del bere, del giacere; nel mangiare la possibilità del correre, del riposare, ecc.

Per tal modo adulando l'animale ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso l'oscurità delle cose con la sua scia luminosa perch'egli possa continuare e non esser persuaso mai — finché un inciampo non faccia cessare il triste gioco.

Questo benevolo e prudente dio è il dio della *φιλοψυχία*[1], e la luce è il piacere.

Per questo ogni animale viene determinatamente in contatto con le cose del suo amore determinato, e mentre queste sono per lui nel futuro, egli non vede tutta l'opera che il dio ha fatto. Ché s'egli vedesse...

il ghiaccio e lì presso la rosa,
quasi in un punto il gran freddo e il gran caldo,

la sua anima non farebbe ingombra

dianzi, adesso, ier, diman, mattino e sera,

egli non si continuerebbe nel tempo, poiché, come dice il popolo, « chi vede Iddio muore ».

Ma la sua volontà di essere è così volta a continuare, in ciò che nell'affermarsi presente essa crea la prossima vicinanza per l'affermarsi di un'altra determinazione: in ognuna c'è la previsione delle altre. Essa si nutre del futuro in ogni vuoto presente, e mentre pei segni in questo manifesti si fa sicura di quello, affermandosi ora fiduciosa provvede *sine cura* all'avvenire.

Un bue non becca mai grano ma rumina sempre fieno, né del fieno si prende mai un'indigestione: così lo guida il piacere. Il grano non gli piace; il fieno invece gli è dolce, ma gli è dolce finché gli conviene, e conveniente gli è ciò che gli piace finché gli piace. Nella dolcezza parla la voce di tutte le altre determinazioni che dicono quella cosa in quella misura necessari alla sua continuazione. Nel sapore presente del fieno c'è la dolce promessa del suo futuro, vivono le determinazioni delle altre cose, la previsione del dato avvenire. Pel « sapore » esso « sa » ciò che è per

[1] [Amore alla vita, viltà].

lui buono [1], ciò che rende possibile la sua continuazione, che avvicina via via l'effettuazione del giro continuo delle sue necessità. Nel sapore è la presenza di tutta la sua persona. Questo sapore accompagna ogni atto della vita organica. Per cui dice l'Ecclesiaste (III, 12): « E vidi che non v'è bene per loro (secondo loro) se non in quanto ne godano e faccia loro bene nella loro vita; ed anche se nel mangiare, se nel bere e in ogni sua attività l'uomo vede il bene, è dato questo a lui da Dio ».

Così muovendosi nel giro delle cose che gli fanno piacere, l'uomo si gira sul pernio che dal dio gli è dato (*προϋπάρχει*) e cura la propria continuazione senza preoccuparsene, perché il piacere preoccupa il futuro per lui.

Ogni cosa ha per lui questo dolce sapore, ch'egli la sente « sua » perché utile alla sua continuazione, e in ognuna con la sua potenza affermandosi egli ne ritrae sempre l'adulazione: « tu sei ». Così che volta per volta, nell'attualità della sua affermazione, egli si sente superiore all'attimo presente ed alla relazione che a quell'attimo appartiene; e se egli ora fa questo e poi farà quello, ora è qui e poi andrà là, egli si sente sempre uguale in tempi e in cose diverse: egli dice « io sono ». E nello stesso tempo le « sue » cose, che lo attorniano e aspettano il suo futuro, sono l'unica realtà assoluta indiscutibile, col suo bene ed il suo male, il meglio e il peggio. Egli non dice: « questo è per me », ma « questo è »; non dice: « questo mi piace », ma « è buono »: perché appunto l'io per cui la cosa è od è buona, è la sua coscienza, il suo piacere, la sua attualità, che per lui è ferma assoluta fuori del tempo. « È » lui ed « è » il mondo. E le cose del mondo « sono » buone o cattive, utili o

[1] *sapio* = ho sapore = so.

dannose; egli sa « rifiutar le cattive e sceglier le buone » (Isaia), poiché la sua attualità ha nel piacere (o dispiacere) organizzata la previsione di ciò che conviene alla continuazione dell'organismo, che crea da lontano la futura vicinanza necessaria alla futura affermazione. Perciò le cose non gli sono indifferenti ma giudicabili in riguardo a un fine. Questo fine che è nella sua coscienza gli è indiscutibile, fermo, luminoso fra le cose indifferenti; quello che egli ogni volta fa, non è fatto a caso, ma certo e ragionevolmente subordinato al fine. Come egli dice « io sono », così dice « io 'so' quello che 'fo' perché lo fo; non agisco a caso ma con piena coscienza e persuasione ».

È così che ciò che vive si persuade esser vita la qualunque vita che vive.

II

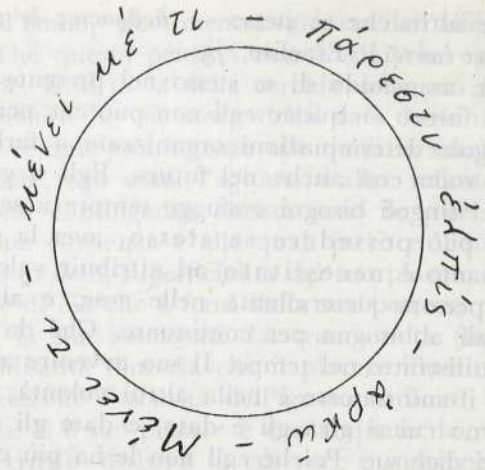
Ma il mondo è fermo finché l'uomo si tiene in piedi; e l'uomo si tiene in piedi finché nel mondo ha dove fondarsi — *μένει γὰρ αὐτῷ ἅπερ ἂν αὐτὸν μένῃ* [1]. La realtà è per lui le cose che attendono il suo futuro.

Questo è il cerchio [2] senza uscita dell'individualità illusoria, che afferma una persona, un fine, una ragione: la persuasione inadeguata, in ciò ch'è adeguata solo al mondo ch'essa si finge. — A ognuno il suo mondo è « il » mondo: e il valore di quel mondo è il correlativo della sua valenza, il sapore il correlativo della sapienza. Il mio mondo non è che il mio correlativo: il mio piacere. Onde dice il filosofo: *ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου* [3] (Eraclito, 87). Ognuno

[1] [tradotto dalle parole che immediatamente seguono].

[2] vedi figura a pagina seguente.

[3] [« è detto secondo il piacere di ognuno ». Il Diels (67) ac-



sa quanto vuole, vede quanto vive: quanto il suo piacere ogni volta prevedendo avvicina delle cose lontane. Tanto ne comprende quanto ne può prendere.

La stessa cosa è il mio vivere e il mondo che vivo. Così dice Parmenide (94): *τωὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα* [1].

Il fine certo, la sua ragione d'essere, il senso che ha per lui ogni atto, non è nuovamente altro che il suo continuarsi. La persuasione illusoria per cui egli vuole le cose come valide in sé, ed agisce come a un fine certo, ed afferma se stesso come individuo che ha la ragione in sé — altro non è che volontà di se stesso nel futuro: egli non vuole e

---

coglie un'altra lezione e intende in altro modo tutto il frammento, a cui appartiene anche la frase citata a p. 11].

[1] [DIELS, 8, 34: « Una cosa è il pensiero e la cosa ch'io penso = una cosa è il mio vivere e il mondo ch'io vivo ». Vedi p. 184].

non vede altro che se stesso — *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ* [1] (Eraclito, 75).

Ma se mancando di se stesso nel presente egli si vuole nel futuro — questo egli non può che per la via delle singole determinazioni organizzate a farlo continuar a voler così anche nel futuro. Egli si gira per la via dei singoli bisogni e sfugge sempre a se stesso. Egli non può possedere se stesso, aver la ragione di sé, quanto è necessitato ad attribuir valore alla propria persona determinata nelle cose, e alle cose delle quali abbisogna per continuare. Ché da queste è via via distratto nel tempo. Il suo avvenire alla vita mortale, il suo nascere è nella altrui volontà; il pernio intorno cui si gira gli è dato, e date gli sono le cose ch'ei dice sue. Poiché egli non le ha più che non sia avuto, se anche per l'organizzazione delle determinazioni la sua coscienza per affermarsi non sia assorbita del tutto.

Ma la sua potenza nelle cose in ogni punto è limitata alla limitata previsione. Se dalla relazione con la cosa egli non trae il possesso, bensì la sicurezza della propria vita — ma anche questa è in breve cerchia finita; e la brevità dell'orizzonte è attuale in ogni punto nella superficialità della relazione. Così mentre il possesso della cosa gli sfugge, gli sfugge la padronanza della propria vita, che non può affermarsi infinitamente, ma solo in rapporto alla cerchia finita; che non può riposare nell'attualità, ma è trascinato dal tempo ad affermarsi nei limiti dati sempre avanti, senza per più girare prender più delle cose, e giungere nel possesso di queste al possesso attuale di sé: alla persuasione. Così adulandolo il dio della *φιλοψυχία* si prende gioco di lui.

---

[1] [DIELS, 26: « l'uomo nella notte accende a se stesso una luce »].

E l'uomo, pur mentre gioisce dell'affermazione, sente che questa persona non è sua, che egli non la possiede. E al di là della cerchia della sua previsione che procura la vicinanza della data lontananza, che supera le date contingenze alle quali la sua persona è sufficiente, egli sente l'agitarsi d'altre infinite volontà nella cui contingenza ancora sono le cose che sono nella sua coscienza e alle quali inerisce il suo futuro. Al disotto della superficialità del suo piacere egli sente il fluire di ciò che è fuori della sua potenza e che trascende la sua coscienza. La trama nota (finita) dell'individualità illusoria che il piacere illumina, non è fitta così che l'oscurità dell'ignoto (infinito) non trasparisca. E il suo piacere è contaminato da un sordo e continuo dolore la cui voce è indistinta, che la sete della vita, nel giro delle determinazioni, reprime. Gli uomini hanno paura del dolore, e per sfuggirlo gli applicano come empiastro la fede in un potere adeguato all'infinità della potenza ch'essi non conoscono, e lo incaricano del peso del dolore ch'essi non sanno portare. Il dio che onorano, cui dànno tutto, è il dio della *φιλοψυχία*, è il piacere: questo è il dio familiare, il caro, l'affabile, il conosciuto. L'altro l'hanno creato e lo pagano, perché s'incarichi di ciò che ogni volta trascendendo la potenza del singolo, apparisce ad ognuno come il caso, e sorvegli la casa mentre essi banchettano, e volga tutto al meglio. Anche questo abilmente ha macchinato il dio familiare per meglio aver in sua mano gli uomini. « Se tu ci sei — egli soffia all'orecchio d'ognuno — sei ben certo per lo meglio, e bisogna ormai che quella Provvidenza che t'ha messo al mondo, provveda a ciò che tu sia sicuro in questo mondo fatto per te, e purché tu viva contento non te ne incaricare ».

Ma la sorda voce dell'oscuro dolore non però tace, e più volte essa domina sola e terribile nel pavido cuore degli uomini.

Come quando affievolendosi la luce nella stanza, l'imagine delle care cose, onde il vetro vela l'oscurità esterna, si fa più tenue, e più visibile si fa l'invisibile; così quando la trama dell'illusione s'affina, si disorganizza, si squarcia, gli uomini, fatti impotenti, si sentono in balìa di ciò che è fuori della loro potenza, di ciò che non sanno: temono senza saper di che temano. Si trovano a voler fuggire la morte senza più aver la via consueta che finge cose finite da fuggire, cose finite cercando.

I bambini, quasi vite in provvisorio, hanno molto meno definita la trama, molto più varia e disordinata, qui densa e luminosa, lì sottile e oscuro-trasparente. Essi hanno gioie vive che gli uomini non conoscono più, e molto più spesso che gli uomini sono in balìa di questi terrori. Nelle tregue delle loro imprese, dei loro piani, quando sono soli, e da nessuna cosa di ciò che li attornia sono attratti o a frugare o a rubare o a rompere o a discorrere o a tutte quelle altre loro occupazioni, si trovano con la piccola mente a « guardare l'oscurità ». Le cose si sformano in aspetti strani: occhi che guardano, orecchi che sentono, braccia che si tendono, un ghigno sarcastico e una minaccia in tutte le cose. Si sentono sorvegliati da esseri terribilmente potenti e che vogliono il loro male. Non fanno più un gesto senza riflettere ad « Essi ». Se lo fanno con una mano, lo devono far anche con l'altra. «'Essi' vogliono ch'io lo faccia — ma io non lo farò, non obbedirò. Ma non lo faccio allora solo perché penso a 'Loro' — allora lo faccio... ». Quando passano una camera oscura, sembra ai bambini che questi « Essi » gridino mille voci, che con mille mani li abbranchino, che in mille guizzi ghigni il sarcasmo nell'oscurità, si sentono succhiati dall'oscurità; fuggono di terrore e gridano per stordirsi.

Poi la vita s'incarica di stordirli; l'essere vivi si fa un'abitudine; le cose che non attraggono non si guar-

dano più, le altre sono strettamente concatenate, la trama si fa uguale — il bambino si fa uomo — le ore degli spaventi sono ridotte al sordo continuo misurato dolore che stilla sotto a tutte le cose. Ma quando per ragioni che non stanno in loro, il lembo della trama si solleva, anche gli uomini conoscono le spaventevoli soste. Li visitano i sogni nel sonno — quando rilassato l'organismo vive l'oscuro dolore delle singole determinazioni impotenti ognuna per sé di fronte a ogni contingenza, per cui, fatta più sottile la trama dell'illusione, più minacciosa appare l'oscurità. *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ — ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς — ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων*[1] (Eraclito). Il riso sarcastico turba, guasta, corrompe le tranquille imagini familiari ch'essi invano vorrebbero trattenere, e li grava con oscure imagini di biasimo e di minaccia. *στάζει δ' ἐν ὕ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας | μνησιπήμων πόνος καὶ παρ' ἄ | κοντας ἦλθε σωφρονεῖν*[2] (Eschilo Ag., 179 sgg.). Si destano dal sonno, sbarrano gli occhi nell'oscurità... e il soccorrevole fiammifero ridona loro la pace. Allato è la dolce consorte, qui i vestiti con l'impronta del corpo, qui nei ritratti le note facce dei parenti — tutte le care, care cose conosciute. « Va bene, va bene — che ora è? uh! tardi! e domani devo levarmi... accidenti ai sogni! dio che sogni! Dunque domani... vediamo di dormire un po' in fretta ». E rassicurati rifanno l'oscurità; ma le imagini rimaste negli occhi si scompongono, i piani pel domani e il dopo domani si arrestano — l'uomo si trova nuovamente senza nome e senza cognome, senza consorte e senza

[1] fr., 75. [« l'uomo nella notte accende a se stesso una luce — quando è morto e la vista si è spenta: ma da vivo, quando dorme, è simile a chi è morto ». (Secondo le correzioni del testo introdotte dal Diels (26) il passo si modifica alquanto)].

[2] [« stilla nel sonno sul cuore il dolore del rimorso, e nasce saggezza in chi non la vorrebbe »].

parenti, senza cose da fare, senza vestiti, solo, nudo, con gli occhi aperti a guardare l'oscurità. *ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος* [1] (Eraclito). Ogni sensazione si fa infinita; sembra loro che davanti ai loro occhi dei punti s'allontanino infinitamente, che cose piccole diventino infinitamente grandi e che l'« infinito li beva »; cercano angosciati una tavola di salvezza, un punto saldo, tutto si scompone, tutto cede, fugge, s'allontana e tutto domina il ghigno sarcastico: « ùuùuùuùu... niente, niente, niente, non sei niente, so che non sei niente, so che qui t'affidi ed io ti distruggerò sotto il piede il terreno, so quello che riprometti a te stesso e non ti sarà mantenuto, come tu hai sempre promesso e mai tenuto, non hai mai tenuto — perché non sei niente, e non puoi niente, io so che non puoi niente, niente, niente... ». Il tempo gli passa infinito e gli preterita il suo volere ; egli ha l'angoscia di non aver fatto, per poter ora fare in giusto tempo, mentre s'avvicina e lo stringe da ogni parte quello ch'egli non sa. Egli si sente arretrato nel tempo e si sente dissolvere come si dissolve un cadavere conservato in un ambiente senz'aria se viene esposto all'aperto, che non anche esposto è già in polvere. Egli sente d'esser già morto da tempo e pur vive e teme di morire. Di fronte al tempo che viene lento inesorabile, egli si sente impotente come un morto a curar la sua vita, e soffre ogni attimo il dolore della morte [2]. Questo dolore accomuna tutte le cose che vivono e

---

[1] fr. cit. [« spenta la vista da sveglio somiglia al dormiente »: cfr. DIELS, 26].

[2] Elettra all'annuncio della morte d'Oreste che le aveva tolta la ragione di vivere sulla quale confisa essa aveva fino allora guardato al futuro, non dice rettoricamente « mi sento morire », o « muoio », ma : *ὄλωλα τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ* — e poi più forte: *ἀπωλόμην δύστηνος, οὐδέν εἰμ' ἔτι.* [« Son morta in questo giorno » — « Perii, sventurata, ormai non son più nulla »]. (SOFOCLE *El.*, 674-676).

non hanno in sé la vita, che vivono senza persuasione, che come vivono temono la morte. E stillante in ogni attimo della vita nessuno lo conosce, ma lo dice gioia; assorbente nei terrori della notte e della solitudine ognuno lo prova, ma nessuno lo confessa, che alla luce del giorno si dice contento e sufficiente e soddisfatto di sé. Ma esso è nell'opinione e nella bocca di tutti quando è fatto manifesto nei fatti singoli, dove l'impotenza apparendo causata da una cosa determinata, è giudicata anch'essa definita e limitata a quel riguardo; e si dice allora rimorso, malinconia e noia, ira, dolore, paura, gioia « troppo » forte.

Il rimorso per un determinato fatto commesso, che non è pentimento finito per quel fatto, ma il terrore per la propria vita distrutta nell'irrevocabile passato, per cui uno si sente vivo ancora e impotente di fronte al futuro, è il cruccio infinito che rode il cuore.

La malinconia e la noia che gli uomini localizzano nelle cose come se ci fossero cose melanconiche o noiose, sono lo stesso terrore dell'infinito quando la trama dell'illusione in qualunque modo per quelle cose è interrotta, così che l'uomo provi il dolore di non essere e si senta sperso in balìa dell'ignoto a volere impotentemente [1].

La paura che gli uomini credono limitata al dato pericolo, è invece il terrore di fronte all'infinita oscu-

[1] Occasioni della noia melanconica: 1) la monotonia che esaurisce il valore delle cose per l'individuo e fa sentire infinito il tempo; 2) il riconoscimento dell'altrui individualità come illusoria quando questa abbia un manifesto contatto con la propria (poiché altrimenti il carradore che passa di notte pei villaggi addormentati, compiange gli uomini chiusi in quella cerchia che per lui non ha valore, e si rallegra nel suo cuore della propria meta sicura; e d'altronde l'uomo che veglia in una stanza d'una delle case d'uno dei villaggi lieto della propria veglia laboriosa ed utile o del prossimo riposo, compiange quell'uomo oscuro sulla via, che va, che va, e il suo andare non ha fine); 3)

rità di chi in un dato caso si esperimenti impotente, poiché è portato fuori dalla sua potenza. L'infinito tempo dell'impotenza è qui manifesto a ognuno: gli uomini muoiono di paura o, se non muoiono, in cinque minuti invecchiano di decenni; e la distruzione della persona è manifesta in ciò che la paura le toglie affatto ogni potenza (*concidere ex animi terrore videmus | saepe homines*) [1], per cui essa non fa neppur ciò che potrebbe fare, o fa il contrario: per non poter sopportar il pericolo gli uomini si gettano a certa morte, come le galline che folli di terrore pel passaggio d'una bicicletta, dal sicuro orlo della via piombano nel mezzo, starnazzano disperatamente davanti alla ruota e si fanno schiacciare [2].

L'ira, che impotente di fronte al fatto compiuto o alla maggior forza altrui, cresce di se stessa infinitamente, onde dice il filosofo: *χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι. ψυχῆς γὰρ ὠνέεται* [3] (Eraclito).

Il dolore per una perdita, un danno determinato, che gli uomini credono limitato a questo, ed è invece il terrore per la rivelazione della impotenza della propria illusione; è il tale accidente, la tal malattia, è

---

riveder le impronte della propria vita d'un tempo ricca d'infinita speranza, poi per comodità, per viltà, per adattamento, ridotta, abbandonata, venduta; d'una vita per la quale in ogni modo il futuro era di tanto più ricco di quanto tempo sia da allora trascorso.

[1] Lucrezio, *De rerum natura*, III, 157.

[2] Il ribrezzo non è altro che la paura. Si prova ribrezzo per quelle cose che ci toccano o ci possono toccare, e di fronte alle quali siamo impotenti anche se esse siano più deboli di noi. Intendo le piccole rapide bestiole, che s'avvicinano in modo inquietante e sono tenere o viscide o sudice al tasto o svelte negli scarti così che sono inafferrabili. Il ribrezzo di fronte ai mali, il deliquio alla vista dei mali, è proprio della nostra impotenza di fronte a quei mali, che già ce li fa sentir addosso.

[3] fr., 69. [Diels, 85: « Difficile è combattere coll'ira: perché essa si nutre della nostra vita »].

la morte, è la rovina, la catastrofe di cose date conosciute: ma è il mistero che apre la porta della tranquilla stanza chiara e scaldata a sufficienza per la determinata speranza, e ghigna: « ora vengo io da te che ti credevi sicuro, e tu non sei niente ».

E la gioia « troppo » forte infine, che mettendo in un tratto nel presente tutto ciò per cui uno viveva e a cui attribuiva assoluto valore, gli toglie la ragione di vivere, mentre non saziandolo del tutto lo fa voler ancora senza saper più cosa: impotentemente [1]. E se lo strappo alla trama prodotto da una perdita si ricuce e gli uomini s'illudono ancora e si riadattano alla qualunque vita, la troppa gioia toglie la ragione davvero, fa impazzire o morire — onde si dice: *ἐλαίου δέων ὁ λύχνος σβέννυται, ἐλαίου δὲ φλέοντος ἀπεσβέσθη* [2].

Dappertutto lo stesso dolore della vita che non si sazia e crede di saziarsi, reso perspicuo per la qualunque contingenza dell'una coscienza col fluire delle altre coscienze, per cui alla breve illusione si manifesti la sua impotenza ed essa si trovi a volere disperatamente, senza riposare sulle date cose che sicure aspettavano il suo futuro. E interrotta la voce del piacere che le dice « tu sei » — sente solo il sordo mormorio del dolore fatto distinto che dice: « tu non sei », mentre pur sempre essa chiede la vita.

---

[1] Le vite al bivacco, in provvisorio (gli infanti, i militari), alle quali per un termine fisso da altrui volontà è prorogata l'attualità del bene che sperano, e intatta è quindi la speranza, soddisfatti i bisogni elementari, compiti i doveri finiti, non sanno come sfogare la loro gioia. Onde l' *αὐθαδία* giovanile. Lo stesso effetto ha il vino che soddisfa troppo e finge la realtà della qualunque illusione del momento.

[2] [« per mancanza di olio la lampada si spenge, per troppo olio viene soffocata »].

III

Il fiore vede nell'ape la propagazione del suo polline, l'ape nel fiore il dolce cibo per le larve. Nell'amplesso dei due organismi, ognuno vede nella disposizione dell'altro « come in uno specchio se stesso » [1]. Ognuno ignora se la sua affermazione coincida coll'affermazione dell'altro, o non invece gli tolga il futuro, lo uccida: ognuno sa solo che questo è buono per lui stesso, e usa dell'altro come di mezzo al proprio fine, come di materia alla propria vita, mentre egli stesso in ciò è mezzo materiale alla vita dell'altro. Così l'affermazione dell'individualità illusoria — che violenta le cose in ciò che s'afferma senza persuasione, poiché le informa al proprio fine illusorio come al fine dell'individuo assoluto che avesse in sé la ragione — per il vicendevole bisogno prende l'apparenza dell'amore. Ma l'*ἀντέρως* [2] non è l'*ἔρως*; esso è un travestimento del *νεῖκος*.

E quando la coincidenza non provveda alla continuazione d'entrambi, quando il dente dell'una ruota piccola o grande non vada nel vacuo dell'altra e viceversa, la violenza inimica si fa manifesta: ché dove l'una s'afferma l'altra non può affermarsi, e se non soccombano entrambe nella lotta, convien che l'una ceda o soccomba. E allora insieme si fa manifesta l'impotenza della minor potenza.

Come ad esempio il satiro davanti all'ermafrodita

---

[1] PLATONE, *Fedro*, 255 d.

[2] Platone usando nel posto citato la parola ha un'altra intenzione, come anche col paragone dello specchio. — Questo ora poco importa o toglie alla cosa. [*ἔρως* = amore, *ἀντέρως* = amore dato in contraccambio, *νεῖκος* = disputa, contesa, lotta. *νεῖκος* e *φιλία* = amicizia sono i termini di Empedocle].

è il debole che per la sua vita viene a volersi affermar nella sua consueta relazione di fronte a chi è più forte di lui, che sente la cupidigia definita e insieme sente che non è nella sua potenza procurarsi la vicinanza dell'atto conosciuto; egli non tocca più fondo coi suoi scandagli, ma si sente in balìa delle onde d'un mare che non conosce, poiché nell'occhio dell'altro egli vede l'oscurità d'una potenza che lo trascende, un enigma che è pieno di minacce per lui; vuole e disvuole e sulla sua cupidigia si dipinge la faccia del terrore [1].

Come una colomba negli artigli del falco è il debole che il forte fa màteria della propria vita.

Come il tiratore inesperto accanto al cacciatore è il debole che vuole affermarsi là dove il forte s'afferma. Ché questi « ha » la vicinanza dell'animale lontano « nella » sua mano e « nel » suo occhio sicuro; quello vede l'animale in una lontananza che come non è finita pel suo occhio è ἄπορος per la sua mano: egli ha negli occhi una incertezza di punti, nella mano... l'arma.

Nella coscienza più vasta la stessa cosa è più reale, poiché riflette quella vita più vasta. Questa l'« ha » di più, poiché nella sua affermazione ci sono i modi della previsione organizzata a una più vasta vita, sufficiente a eliminare maggior vastità di contingenze, che ha certa, finita, vicina nell'attimo una maggior lontananza. Come quando due giocano agli scacchi, che le stesse figure per l'uno e per l'altro non sono le stesse, poiché per l'uno hanno una vasta cerchia di possibi-

[1] Il gruppo del satiro e dell'ermafrodita che intendo è a Firenze nella Galleria degli Uffizi, credo; ed è lavoro greco. La testa dell'ermafrodita forse non è l'originale ed è sostituita da una testa di qualche divinità; ma così forse è più manifesta la tranquilla sicurezza che è del resto in tutto l'atteggiamento del giovane. Qualche cosa di simile, ma più debole, nel Cristo che guarda Giuda del Tiziano.

lità connesse l'una all'altra, a essere sufficienti in una lontana previsione a tutte le possibilità dell'avversario; per questo, che gli sia inferiore, s'esauriscono in una breve cerchia di mosse che non possono connettersi che a un piccolo piano vicino, mentre le mosse dell'altro gli sono una incomprensibile contingenza per la quale via via egli si vede scalzati i suoi piccoli piani ed è necessitato, ogni volta alla nuova situazione adattandosi, a ricominciarli.

Così nella vita il debole s'adatta. E a questo lo guida il « dio » della *φιλοψυχία*: « Tu vuoi questo, ti sei impegnato a ottenerlo — che importa? — cedi, quando non lo puoi, quando ci va della vita; quello che volevi qui, in fondo lo puoi aver in altra parte, in altro modo, con lo stesso piacere, senza pericolo ».

Infatti quella superficialità di relazioni si può ripetere indifferentemente in altro modo, in altra parte. Quanto meno profonda è la vita d'un organismo, tanto meno è in lui la ragione per cui egli si afferma in relazione a queste cose, in questo momento, in quest'ambiente; egli può continuare a proposito d'altre cose in altro ambiente, purché gli offrano la possibilità di quelle relazioni che sono necessarie alla sua continuazione. Il suo palato non conosce che grossolane distinzioni. Le cose egli non le vive più profondamente, ma afferma in loro soltanto le sue superficiali relazioni, il suo piccolo mondo. E quanto più piccolo il mondo, tanto più indifferente e più facilmente riproducibile e trapiantabile in cose diverse: si prende il pesce con un po' dell'acqua dove ei vive, e si getta in altra acqua; la pianta non colle nude rádici, ma con quel tanto di terra, e si mette in un vaso; l'uomo coi mezzi di sussistenza, e si fa di lui quello che si vuole.

Colui che non vive con persuasione non può non obbedire, perché ha già obbedito. — *πρὸς*

τὸν βίον παντοῖος γίγνεται φιλοψυχίᾳ πειθόμενος ὅστις ὁρμᾶται ἄνευ πειθοῦς [1].

Questa che gli uomini spesso chiamano docilità, bontà, o persino superiorità e scienza del mondo, non è che la superficialità di chi non aveva ragione in ciò che faceva, ma si trovava a farlo, non sapeva quelle cose che voleva perché le volesse, non aveva la potenza di quelle cose in sé e la sufficienza a ciò che gliele potesse togliere, ma si trovava a trar la sua piccola vita a proposito di quelle; non è che la paura per la propria continuazione che gliele fa mutare ora, come prima a questa obbedendo con insufficienza le aveva prese.

[1] [« In riguardo alla vita si muta in tutte le forme obbedendo alla paura della morte, chiunque si muova senza persuasione »].

3° — VIA ALLA PERSUASIONE

Κύριός εἰμι θροεῖν ὅδιον κράτος αἴσιον ἀνδρῶν
ἐκτελέων· ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνείει πειθώ [1].

ESCHILO.

τί τοῦτο ποιεῖς [2]; Questo che fai, come che cosa lo fai? con che mente lo fai? tu ami questa cosa per la correlazione di ciò che ti lascia dopo bisognoso della stessa correlazione, la cui vicinanza non è in te prevista che fino a un limite dato, sicché a te, schiavo della contingenza di questa correlazione, sia tolto tutto quando a questa cosa questa correlazione sia tolta; e tu debba altra cosa cercare e in balìa della contingenza di questa metterti? O sai cosa fai? e quello che fai, che è tutto in te nel punto che lo fai, da nessuno ti può esser tolto?

Sei persuaso o no di ciò che fai? Tu hai bisogno che questo avvenga o non avvenga per fare quello che fai, che le correlazioni coincidano sempre, poiché il fine non è mai in ciò che fai, se anche sia vasto e lontano, ma è sempre la tua continuazione. Tu dici che sei persuaso di quello che fai, avvenga che può? Sì? — Allora io ti dico: domani sarai morto certo. Non importa? pensi alla fama? pensi alla famiglia? ma la tua memoria è morta con te, con te è morta la tua

---

[1] [*Agam.*, 104-105: « Ho potestà di gridare la potenza avventurata che accompagna gli uomini perfetti: poiché anche li inspira una divina persuasione »].

[2] [È tradotto dalle parole seguenti].

famiglia. Pensi ai tuoi ideali? vuoi far testamento? vuoi una lapide? ma domani sono morti, morti anch'essi; tutti gli uomini muoiono con te; la tua morte è una cometa che non falla. Ti rivolgi a Dio? Non c'è Dio, Dio muore con te; il regno dei cieli crolla con te; domani sei morto, morto; domani è finito tutto — il tuo corpo, la tua famiglia, i tuoi amici, la tua patria, quello che ancora puoi fare, il bene, il male, il vero, il falso, le tue idee, la tua parte, Iddio e il suo regno, il paradiso, l'inferno, tutto, tutto, domani è finito tutto; fra 24 ore « è » la morte.

Allora... allora... il dio d'ora non è più quello di prima, non è più quella la patria, quello il bene, quello il male, quelli gli amici, quella la famiglia. Vuoi mangiare? No, non puoi mangiare, il sapore del cibo non è più quello, il miele è amaro, acido il latte, la carne è nauseante; e poi l'odore, è l'odore che è nauseante: pute di cadavere. Vuoi una donna, che ti conforti gli ultimi istanti? No, peggio: è carne morta. Vuoi godere il sole, l'aria, la luce, il cielo? Godere?! — il sole è un'arancia fradicia, la luce è spenta, l'aria irrespirabile, il cielo è una volta bassa che m'opprime... No, tutto è chiuso e buio ormai. — Ma il sole splende, l'aria è pura, tutto è come prima, eppur tu parli come un sepolto vivo che descriva la sua tomba. E la persuasione? non sei persuaso nemmeno della luce del sole, non puoi più muovere un dito, non puoi più tenerti in piedi. Il dio che ti teneva in piedi, che ti faceva chiaro il giorno, e dolce il cibo, che ti dava la famiglia, la patria, il paradiso, quello ti tradisce ora e t'abbandona, poiché è rotto il filo alla tua *φιλοψυχία*.

Il senso delle cose, il sapore del mondo è solo pel continuare. Esser nati non è che voler continuare. Gli uomini vivono per vivere: per non morire. La loro persuasione è la paura della morte; esser nati non è che temere la morte. Così che se si fa loro

BIBLIOTECA della FACOLTÀ di FILOSOFIA TORINO

certa la morte in un certo futuro, si manifestano già morti nel presente. Tutto ciò che fanno e che dicono con ferma persuasione, per un certo fine, con evidente ragione, non è che paura della morte — *σοφὸν γὰρ εἶναι δοκεῖν μὴ ὄντα, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ ἢ θάνατον δεδιέναι* [1].

Ogni presente della loro vita ha in sé la morte. La loro vita non è che paura della morte. Essi vivono per salvar ciò che è dato loro col nascimento, come se essi stessi fossero nati con persuasione, e stesse in loro arbitrio la morte. Quello che è dato loro, non è che la paura della morte, e questa vogliono salvare come vita sufficiente da ciò che nello stesso punto è dato loro: la sicurezza di morire. In questa stretta, e per la cura di un futuro che non può che ripetere (finché lo ripeta) il presente, essi contaminano questo, che ogni volta è in loro mano. E dove è la vita se non nel presente? Se questo non ha valore niente ha valore.

Chi teme la morte è già morto.

Chi vuol aver un attimo solo sua la sua vita, esser un attimo solo persuaso di ciò che fa, deve impossessarsi del presente, vedere ogni presente come l'ultimo, come se fosse certa dopo la morte: e nell'oscurità crearsi da sé la vita. A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede più di continuare; niente è in lui per la paura della morte; niente è così perché così è dato a lui dalla nascita come necessario alla vita. E la morte non toglie che ciò che è nato. Non

---

[1] PLATONE, *Apologia* — ma all'inverso: *θάνατον γὰρ δεδιέναι οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ ἢ σοφὸν εἶναι δοκεῖν μὴ ὄντα.* [M. dice: « credere di essere saggio senza esserlo altro non è che temere la morte»; Platone aveva detto: « temere la morte altro non è che credere di essere saggio senza esserlo »].

toglie che quello che ha già preso dal dì che uno è nato, che perché nato vive della paura della morte, che vive per vivere, vive perché vive — perché è nato. Ma chi vuol aver la sua vita non deve credersi nato, e vivo, soltanto perché è nato, né sufficiente la sua vita, da esser così continuata e difesa dalla morte.

I bisogni, le necessità della vita, non sono per lui necessità, poiché non è necessario che sia continuata la vita che, bisognosa di tutto, si rivela non esser vita. Egli non può prender la persona di questi bisogni come sufficiente, se appunto essi non curano che il futuro; egli non può affermar se stesso nell'affermazione di quelli, che sono dati in lui, come è data la correlatività, da una contingenza che è fuori e prima di lui; egli non può muoversi a differenza delle cose che sono perché egli ne abbia bisogno: non c'è pane per lui, non c'è acqua, non c'è letto, non c'è famiglia, non c'è patria, non c'è Dio. Egli è solo nel deserto, e deve crear tutto da sé: Dio e patria e famiglia e l'acqua e il pane. Poiché quelle cose che il bisogno gli addita, quelle sono il suo stesso bisogno; quelle restano sempre lontane, quanto il suo bisogno di continuare le proietterà sempre avanti nel futuro; quelle non le potrà mai avere, ma quando vada a loro esse s'allontaneranno — poiché egli rincorrerebbe la propria ombra.

No, egli deve permanere, non andar dietro a quelle fingendosele ferme perché esse lo attraggono sempre nel futuro; egli deve permanere seppur vuole ch'esse gli siano nel presente, che siano sue veramente. Egli deve resister senza posa alla corrente della sua propria illusione; s'egli cede in un punto e si concede a ciò che a lui si concede, nuovamente si dissolve la sua vita, ed ei vive la propria morte — in ciò che prendendo la sufficienza del suo bisogno, che la paura della morte ha determinato, egli ha affermato la sua

propria insufficienza, ha chiesto ad altri appoggio alla sua vita, ha preso la persona della fame per aver fame ancora nel prossimo istante, mentre questo istante doveva esser l'ultimo per lui. Questo rimorso, questa morte di sé ch'egli sente, invano ei cerca allora ingannare in quel piacere — sotto resta l'ombra del dolore cieco e muto, che amaro e vuoto gli rende quel piacere; — invano egli tenta per quella via d'impossessarsi della cosa che l'ha attratto: è finita e non in lui la correlatività, il resto scende sotto nell'ombra.

Chi vuole fortemente la sua vita, non s'accontenta, temendo di soffrire, a quel vano piacere che gli faccia schermo al dolore, perché questo continui sotto cieco, muto, inafferrabile; ma anzi la persona di questo dolore prende e sopportando *λύπης ἀντίῤῥοπον ἄχθος*[1] s'afferma là dove gli altri sono annientati dal mistero: poiché egli ha il coraggio di strappar da sé la trama delle dolci e care cose che conforta a esser ancora giuocati nel futuro, e chiede il possesso attuale. Quello che per gli altri è mistero poiché trascende la loro potenza, per lui non è mistero, che l'ha voluto ed in ciò s'è affermato. Così egli deve crear se stesso per avere il valore individuale, che non si muove a differenza delle cose che vanno e vengono, ma è in sé persuaso.

Ma gli uomini dicono: « Questo va bene, ma intanto, intanto bisogna ben vivere » — « Intanto »! Intanto che avvenga che cosa? — In tempi andati cantavano nel Veneto:

Se spera che i sassi
deventa paneti,
perché i povareti
li possa magnar.

Se spera che l'acqua
deventa sciampagna,
perché no i se lagna
de sto giubilar.

---

[1] SOFOCLE, *Elettra*, 120. [« il correlativo peso del dolore »].

Se spera sperando
che vegnarà l'ora
de andar in malora
per più no sperar.

Proprio così! Ma è questione della vita, della vostra vita, della vita d'ognuno; non c'è sosta per chi è nella corrente, ma ogni istante di riposo è via all'inverso; non c'è sosta per chi porta un peso su per un'erta, ma quando lo deponga dovrà andarlo a riprender sotto ove sarà ripiombato: ogni sosta è una perdita; tanto sosti e tanta strada devi rifare. — Ognuno in ogni punto della sua vita

... ἐνταῦθ' (ἐστίν)
ἵν' οὐκέτ' ὀκνεῖν καιρός, ἀλλ' ἔργων ἀκμή [1].

Ma gli uomini sono come quello che sogna di levarsi, e quando s'accorge d'esser ancora a giacere, non però si leva, ma si rimette a sognar di levarsi, e così, né levandosi né cessando di sognare, continua a soffrir dell'imagine viva che gli turba la pace del sonno e dell'immobilità che gli rende vana l'azione che sogna.

Essi dicono: « Non siamo né i primi né gli ultimi a questo mondo, e, poiché bisogna vivere, conviene adattarsi a quello che si trova, che d'altronde non potremmo cambiare ».

Ma ognuno è il primo e l'ultimo, e non trova niente che sia fatto prima di lui, né gli giova confidar che sarà fatto dopo di lui. Egli deve prender su di sé la responsabilità della sua vita, come l'abbia a vivere per giungere alla vita, che su altri non può ricadere; deve aver egli stesso in sé la sicurezza della sua vita, che altri non gli può dare; deve creare sé ed il mondo, che prima di lui non esiste: deve esser padrone e non schiavo nella sua casa. — E non do-

[1] SOFOCLE, *Elettra*, 21-22. [« Si trova colà — dove non è più il momento di indugiare, ma è il culmine dell'opera »].

vrebbe far questo per che? per aspettarsi che cosa? per conservarsi a che cosa, per cui egli debba rinunciare al possesso presente della sua vita, distruggere per sempre la via alla persuasione? che gli toglierebbe la morte che non gli abbia già preso?

— « Ma — dicono — io ho le gambe deboli, e quella tua via è impraticabile ».

— Ci sono zoppi e diritti, ma l'uomo deve farsi da sé le gambe per camminare, e far cammino dove non c'è strada. Per le vie consuete gli uomini vanno in un cerchio che non ha principio e non ha fine; vanno, vengono, gareggiano, s'accalcano affaccendati come le formiche; forse anche si scambiano l'uno con l'altro; certo, per camminare che facciano, sono sempre là dov'erano, ché un posto vale l'altro nella valle senza uscita. L'uomo deve farsi una via per riuscire alla vita e non per muoversi fra gli altri, per trar gli altri con sé e non per chiedere i premi che sono e non sono nelle vie degli uomini.

— « Assai abbiamo da portare ognuno la nostra croce perché tu ci venga a imporre l'insopportabile, e a togliere quei sollievi ai quali abbiamo diritto ».

— Non portate la croce, ma siete tutti crocefissi al legno della vostra sufficienza, che v'è data, che più v'insistete e più sanguinate: vi fa comodo dire che portate la croce come un sacro dovere, mentre pesate col peso inerte delle vostre necessità. Abbiate il coraggio di non ammetterle quelle necessità, di sollevarvi per voi stessi. Ma su quelle è misurato il vostro possibile e l'impossibile, il sopportabile e l'insopportabile dei doveri da compiere per guadagnarvi in pace la vita; quando v'adattate ai modi del corpo, della famiglia, della città, della religione, dite: « faccio i miei doveri[1] d'uomo, di figlio, di cittadino, di cristiano »,

[1] Gli inglesi dicono: *I shall do* (io devo fare, è necessario rispetto a una ragione assoluta ch'io faccia), per dire « io farò »;

e a questi doveri commisurate i diritti. Ma il conto non torna.

È una strana fortuna quella di questo conto. Se vi mettete con uno a fare il conto addosso a suo fratello, otterrete facilmente un risultato determinato; contento, andrete a farlo vedere al fratello perché lo regoli, e vedrete le meraviglie e l'ira e gli insulti; vi scusate, v'offrite di rifarlo insieme a lui, e se quello, rabbonito, acconsente, in poco tempo avete con la stessa facilità un nuovo risultato, analogo al primo: ma appunto quanto alla regolazione, osservate che i valori sono puntualmente invertiti... Al momento siete portato a pensare che si tratti d'una equazione reciproca; e per trovar una nuova determinazione andate dal terzo fratello; ma quello vi ride in faccia, e invece di risolver il problema che gli proponete, v'imbandisce tutta un'altra storia; se fate osservazione, s'arrabbia; v'adattate — e uscite con un terzo risultato con un monte di nuove incognite: oltre i doveri reciproci fra i due primi fratelli, avete i reciproci fra il primo e il terzo, e fra il secondo e il terzo, fra il primo e gli altri due, il secondo e gli altri due, il terzo e gli altri due. Fate esaminar il nuovo problema agli altri due separatamente e avrete nuove rabbie, nuovi insulti e nuovi risultati. Vi sentite sconcertato, poiché la riuscita è davvero miserevole e inaudita nell'esperienza del matematico più provato. Avete cominciato con una semplice somma; ed ora dopo tante faticose operazioni avete: tre equazioni di terzo grado e sei incognite da determinare. Concludete a maggior dignità vostra e della matematica che si tratta d'un'equazione « indeterminata ». Infatti, indeterminatissima. Se fate una prova ulteriore, ottenete a vostra indignazione — senza

You will do ecc. (tu vuoi fare ecc., hai il qualunque capriccio di fare), per dire « tu farai », ecc.

contar gli insulti — quattro equazioni di quarto grado e dodici incognite; v'ardite di proseguire, e ricavate con vostro spavento un problema di cinque equazioni di quinto grado e trentacinque incognite: la cosa vi comincia a essere inquietante; tanto più che le equazioni determinanti si vanno facendo incerte e lacunose... Cominciate quasi a dubitare della matematica. Ma poi, se siete matematico di razza, vi ci rimettete armato di tutti gli artifizi, poiché il problema v'avrà tolta la pace — ma invano: vi perdete in una nebbia di determinazioni con infinito numero d'incognite, con un infinito esponente, irriducibili, quanto anche v'adoperiate. Un'equazione proprio indeterminatissima quella faccenda di diritti e doveri fra i due fratelli. — Poveri matematici, quanta fatica vana quando i dati non vi son dati, ma ve li dovete cercare; e quando i dati sono dati, quanto lavoro inutile! Che avesse ragione il caro capo e refrattario alle matematiche di Sesto Empirico?

Conviene pensar meno alle equazioni e tanto più all'equità.

Quanti sono schiavi del « bisogna vivere », che attendono tutto dal futuro e si protendono verso le cose, pretendono da queste le consuete relazioni come con persona sufficiente che avendo in sé la ragione avesse diritto di chiedere. Tutti dicono: « ma infine ho diritto anch'io »; « se sapeste cosa ho sofferto, capireste che ho ragione... »; « bisogna provare! mettetevi nei miei panni, e poi giudicate! »... E infatti, infatti hanno tutti ragione. Tutti vi possono così enumerare le cause, i bisogni, che il suo atto o la sua pretesa risultino matematicamente giusti: ha ragione il sasso di cadere, se così la terra lo attragga; ha ragione la formica oppressa di protestare, se così il sasso la gravi; ha ragione la zanzara di suggere il sangue all'uomo, se così fame la spinga; ha ragione l'uomo

d'ucciderla, se così essa lo punga; hanno ragione le pulci, i cani arrabbiati, la filossera, la peste, i doganieri, le guardie di pubblica sicurezza — tutti hanno ragione di vivere... che hanno avuto il torto di nascere. Voi dite: « Ci s'accomoda, c'è posto per tutti ». Sì, « il buon Tobia prese delicatamente la mosca, aprì la finestra ecc... ». Ma chiudete il buon Tobia al buio fra i sorci, le scolopendre, gli scorpioni, le mosche da cavallo, e le zanzare della malaria — e vedrete cosa intraprenderà il buon Tobia colle sue dita delicate!

πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός.
... ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ [1].

Simonide.

Alle haben recht — niemand ist gerecht. Tutti hanno ragione — nessuno ha la ragione. Poiché non v'è effetto senza causa, ogni cosa nel mondo ha ragione d'avvenire; a ogni causa è giusto il suo effetto, ad ogni bisogno giusta la sua affermazione — ma nessuno è giusto: nessuno, ché in ciò appunto che chiede l'affermazione giusta alle sue cause, ai suoi bisogni, prende la persona di questi, e non può avere la persona della giustizia. Se egli è figlio delle tali cause, dei tali bisogni, non ha in sé la ragione; e l'affermazione della sua qualunque persona è sempre, come irrazionale, violenta. In qualunque modo uno chieda di continuare, parlano in lui le date necessità del suo vivere, ed egli in ciò che afferma come giusto quello che è giusto per lui, nega ciò che è giusto per gli altri, ed è ingiusto verso tutti gli altri: avvenga o non avvenga ch'ei commetta ingiuria [2].

---

[1] [« Ognuno è buono quando tutto va bene. Ma non è possibile che non sia cattivo chi è colto da irreparabile sciagura »].

[2] V. potenza, atto, attualità, cap. 2°, p. 9-12.

« Poiché non v'è uom giusto sulla terra, che faccia il bene e non commetta ingiuria » (Ecclesiaste). *πᾶς ἄνθρωπος πρὸς βίον πανοῦργος — ὅστις γὰρ θάνατον δέδιε τὸ ἑαυτοῦ μέρος παντὶ ἄδικός ἐστιν* [1]. — I buoni, i pii, gli onesti, i giusti, i benefici uomini che vivono, come sono morti in sé, così sono ingiusti verso gli altri; poiché per la paura della morte s'accontentano di vivere senza persuasione; ogni loro atto, ogni loro parola è ingiusta, è disonesta, ché è sempre l'affermazione d'un'individualità illusoria.

La giustizia, la persona giusta, l'individuo che ha in sé « la » ragione, è un'iperbole, dicono tutti, e tornano a vivere come se già l'avessero; ma iperbolica è la via della persuasione che a quella conduce. Poiché come infinitamente l'iperbole s'avvicina all'asintoto, così infinitamente l'uomo che vivendo voglia la sua vita s'avvicina alla linea retta della giustizia; e come per piccola che sia la distanza d'un punto dell'iperbole dall'asintoto, infinitamente deve prolungarsi la curva per giungere al contatto, così per poco che l'uomo vivendo chieda come giusto per sé, infinito gli resta il dovere verso la giustizia. Il diritto di vivere non si paga con un lavoro finito, ma con un'infinita attività [2].

---

[1] [« Ognuno in vista del vivere agisce da disonesto: perché chi teme la morte è, per parte sua, ingiusto verso ognuno »].

[2] A soddisfazione dei matematici:

Si prenda il caso speciale dove gli asintoti fungono da coordinate:

$$x\,y = m^2$$

Io dico: m^2 (la costante) rappresenta lo spazio costante che l'uomo occupa nel mondo mentre si continua, mentre vive cosa fra le cose.

x rappresenta ciò che l'uomo chiede come giusto per sé, i diritti ch'egli crede d'avere.

y = la sua attività, ciò che l'uomo dà, il dovere che compie.

Poiché prendi parte alla violenza di tutte le cose, è nel tuo debito verso la giustizia tutta questa violenza.

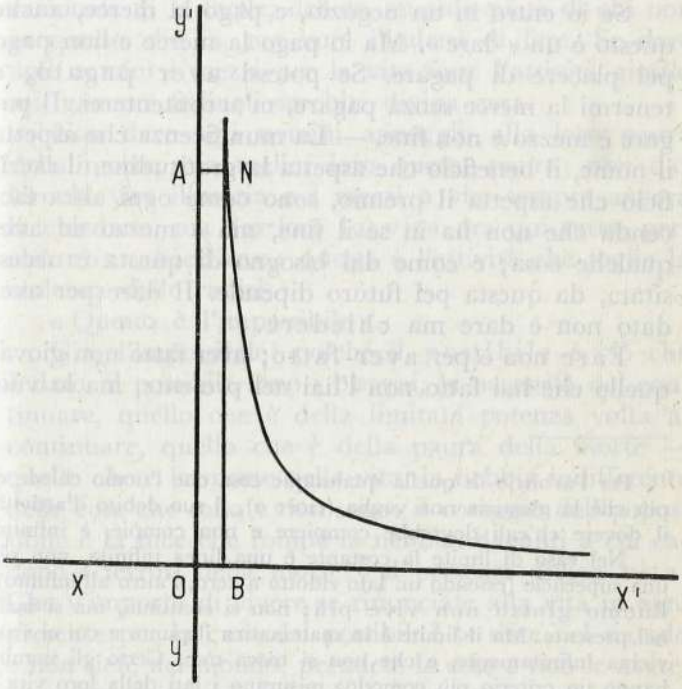
---

yy' rappresenta la retta della giustizia.
Ora voi potete discutere la formola:
C sia il punto di contatto nell'infinito con yy';

$$\text{allora } \lim_c x = 0; \quad \lim_c y = \infty .$$

Nel caso di limite, nel punto di contatto della giustizia con la vita, i bisogni sono zero; l'attività è infinita: attività razionale = l'*infinita potestas*: l'atto.

Nel punto N $x = x_n$, $y = y_n$;



alla differenza $\lim_c x - x_n = 0 - x_n = -x_n$ corrisponde
$\lim_c y - y_n = \infty - y_n = \infty$.

A toglier questa dalle radici deve andar tutta la tua attività: tutto dare e niente chiedere: questo è il dovere — dove sono «i» doveri e «i» diritti io non so.

L'attività che non chiede è il beneficio, che fa non per avere, ma facendo dà.

Dare, fare, beneficare sono tre belle parole. Tutti dànno, fanno, beneficano: ma nessuno ha, niente è fatto, ed il bene chi lo conosce?

1°. Dare non è per aver dato, ma per dare (*δοῦναι*!).

Se io entro in un negozio, e pago la merce, anche questo è un «dare». Ma io pago la merce e non pago pel piacere di pagare. Se potessi aver pagato, e tenermi la merce senza pagare, m'accontenterei. Il pagare è mezzo e non fine. — La munificenza che aspetta il nome, il beneficio che aspetta la gratitudine, il sacrificio che aspetta il premio, sono come ogni altra faccenda che non ha in sé il fine, ma è mezzo ad aver qualche cosa; e come dal bisogno di questa è necessitata, da questa pel futuro dipende. Il dare per aver dato non è dare ma chiedere.

Fare non è per aver fatto; aver fatto non giova; quello che hai fatto non l'hai nel presente, ma lo vuoi

---

Per l'arbitrio di quella qualunque cosa che l'uomo chiede di più che la giustizia non voglia (cioè: o), il suo debito d'attività, il dovere ch'egli dovrebbe compiere e non compie, è infinito.

Nel caso di limite la costante è una linea infinita, non più una superficie (essendo un lato ridotto a zero, l'altro all'infinito): l'uomo giusto non vive più; non si continua, ma si sazia nel presente. Ma il limite è in matematica il punto a cui ci s'avvicina infinitamente, e che non si tocca mai. Certo gli uomini hanno un criterio più comodo: misurano i lati della loro vita e dicono: «tanto per tanto — ecco la giustizia». Ma s'ingannano, poiché di quanto chiedono non hanno niente e quello che dànno è niente.

conservare; per averlo devi rifarlo come ogni altra cosa: e non giungi a un fine. Far beneficio non è dare o fare agli altri quello che essi credono di volere: far l'elemosina al povero, sanare gli ammalati, sfamare, dissetare, vestire; questo è lasciare che gli altri prendano; non è dare o fare, ma è subire.

2°. Non può fare chi non è, non può dare chi non ha, non può beneficare chi non sa il bene. Questa attività dei benefici finiti è essa stessa una violenza, poiché mentre s'afferma come attività individuale, è sempre schiava di ciò che vuol continuare nel futuro; in lei s'affermano, chiedendo, i bisogni irrazionali. È la facile, debole, stupida pietà di chi non sa quello che fa, ma vuol illudersi di fare. Se dare agli uomini i mezzi per la vita fosse l'attività giusta, ma generar figliuoli sarebbe divina cosa.

Non dare agli uomini appoggio alla loro paura della morte, ma toglier loro questa paura; non dar loro la vita illusoria e i mezzi a che sempre ancora la chiedano, ma dar loro la vita ora qui tutta, perché non chiedano: questa è l'attività che toglie la violenza dalle radici.

« Questo è l'impossibile ».

Già, l'impossibile! poiché il possibile è ciò che è dato, il possibile sono i bisogni, le necessità del continuare, quello che è della limitata potenza volta al continuare, quello che è della paura della morte — quello che è la morte nella vita, la nebbia indifferente delle cose che sono e non sono: il coraggio dell'impossibile è la luce che rompe la nebbia, davanti a cui cadono i terrori della morte e il presente divien vita. Che v'importa di vivere se rinunciate alla vita in ogni presente per la cura del possibile? se siete nel mondo e non siete nel mondo, prendete le cose e non le avete, mangiate e siete affamati, dormite e siete stanchi, amate e vi fate violenza, se siete voi e non siete voi?

3°. Dare è fare l'impossibile: dare è avere. —

Finché l'uomo vive, egli è qui, e là è il mondo; finché egli vive, vuole possederlo; finché egli vive, in qualche modo s'afferma: dà e chiede, entra nel giro delle relazioni — ed è sempre lui qui e là il mondo diverso da lui. Ma di fronte a ciò che era per lui una data relazione, nella quale affermandosi egli chiedeva di continuare, ora egli deve affermarsi non per continuare, deve amarlo non perché esso sia necessario al suo bisogno, ma per ciò ch'esso « è », deve darsi tutto ad esso tutto per averlo: poiché in esso egli non vede una relazione particolare ma tutto il mondo, e di fronte a questo egli non è la sua fame, il suo torpore, il suo bisogno d'affetto, il suo qualunque bisogno, ma egli è tutto: poiché in quell'ultimo presente deve aver tutto e dar tutto, esser persuaso e persuadere, aver nel possesso del mondo il possesso di se stesso — esser uno egli ed il mondo.

Egli si deve sentire nel deserto fra l'offrirsi delle relazioni particolari, poiché in nessuna di queste egli può affermarsi tutto; ma in ogni cosa che queste relazioni gli offrano egli deve amare la vita di questa e non usar della relazione : affermarsi senza chiedere [1]. Ma la sua vita non è quello che questa cosa crede giusto per sé, non deve chiederlo alle cose e farsi istrumento della loro qualunque richiesta [2] — ché essendo giusto all'una sarebbe ingiusto all'altra: ripeterebbe la contingenza delle loro coscienze — ma deve egli stesso volerle, egli stesso crearle, amare in loro tutto se stesso, e comunicando il valore individuale, identificarsi.

Ma questo tutto non è mai tutto e l'affermazione

---

[1] È noto a tutti che la prima impressione d'una cosa è la più giusta, la fresca, l'introvabile poi quando con questa cosa si sia in consueta relazione. È che il primo giudizio era l'affermazione che non chiedeva.

[2] « bontà eventuale ».

è sempre un cedere, poiché infiniti sono i travestimenti della φιλοψυχία. Egli non deve accontentarsi finché in fatti non è contento [1], e disporsi a cogliere i frutti in pace; non ci sono soste sulla via della persuasione. La vita è tutta una dura cosa.

Egli deve aver il coraggio di sentirsi ancora solo, di guardar ancora in faccia il proprio dolore, di sopportarne tutto il peso. Egli non deve accontentarsi di quanto ha dato anche se gli altri se ne dicano contenti; egli deve vedere che se pur dicono di sì, tutta la loro vita, che chiede il futuro, dice di no: egli li ha violentati anche se essi s'accontentano a quello che non è il valore; e se egli a quello s'accontenta, se non ha il coraggio di negare, ancora è disonesto.

E questo non così in generale, ma in ogni punto: s'egli parla col suo compagno, facilmente questo potrà convenire in quanto egli abbia detto; ma egli che deve sentire di non aver comunicato il valore individuale, e veder l'altro diverso da sé, non deve abbandonarsi al piacere dell'apparente simpatia, ma attribuire all'altro ancora la persona che nega, che soffre, che non ha, ch'egli sente dentro di sé; e questa persona in lui rispettando negare l'apparente valore, e più vicine portare le cose lontane e più lontane cose far viver nel presente. Poiché quest'uomo gli deve esser tutto il mondo. E alla fame del mondo egli deve esser sufficiente, non al gusto di quell'uomo.

E s'egli è solo, il mondo gli deve esser un uomo che dice sempre « no » a ogni suo atto, ad ogni sua parola, finché egli non abbia da sé riempito il deserto e illuminata l'oscurità.

E se gli uomini non vogliono intenderlo, egli non deve dire: « sono ciechi — io ho dato già tutto ». Niente ha dato finché non ha dato la vicinanza delle

[1] sta per un « è malcontento ».

cose lontane così che anche i ciechi le vedano. Egli deve sentir in sé l'insufficienza e rispettar in loro quello ch'essi stessi in sé non rispettano, perché dal suo amore attratti essi prendano la persona ch'egli ama in loro: allora i ciechi vedranno.

Così egli deve dare per avere la ragione di sé, e averla in sé per darla; senza soste battendo la dura via, lavorare nel vivo il valore individuale, e facendo la propria vita sempre più ricca di negazioni, crear sé ed il mondo.

Questo è il voler avere le cose, e se stesso nelle cose e nelle cose se stesso: poiché il mondo non è che il mio mondo, e se lo posseggo ho me stesso. « Reagisci al bisogno d'affermare l'individualità illusoria, abbi l'onestà di negare la tua stessa violenza, il coraggio di vivere tutto il dolore della tua insufficienza, in ogni punto, per giungere ad affermare la persona che ha in sé la ragione, per comunicare il valore individuale: ed esser in uno persuaso tu ed il mondo». Questo ha detto l'oracolo di Delfo quando ha detto: *Γνῶθι σεαυτόν* [1].

1° — *Il dolore parla.*

Allora il dolore muto e cieco di tutte le cose

---

[1] *'Εδιζησάμην ἐμεωυτόν* (ERACLITO, 84). [DIELS, 101. — *Γνῶθι σεαυτόν* = « conosci te stesso ». *'Εδιζησάμην ἐμεωυτόν* = « ricercai me stesso »].

δίζημαι = cerco una cosa che non conosco, cerco una cosa e nello stesso tempo cerco di sapere che cos'è questa cosa (radice *ζη* - [*ζητέω*] reduplicata). Come uno che non sa che cosa sia una superficie chiusa da una linea curva, ma sa che non ha angoli e sa cosa sono angoli, che cerca d'averla ricercandola fra le altre figure, scartando tutte quelle che hanno angoli: cercare con dati negativi — così la ricerca della ragione, del valore, che non sappiamo che cos'è, ma sappiamo che non deve esser in riguardo all'irrazionalità del bisogno.

che in ciò che vogliono esser non sono, avrà per lui, che ne avrà presa la persona, la parola eloquente e la vista lontana — poiché nel piacere grigio, nei dolori finiti di tutte le cose, che, per la paura della morte, sempre lo reprimono, egli lo sentirà parlare e lo vedrà *παπταίνειν*[1] a un bene che quelle non hanno il coraggio di volere. Egli vedrà che non è fame, che non è sete, non malattia, non disgrazia quello per cui gli uomini soffrono; non cibo o bevanda, o l'apparente salute, o la presenza di ciò che è loro in mano e non è — ché non ne hanno la potenza — quello che li possa far contenti; ma che soffre in loro l'ottuso dolore in ogni presente sempre ugualmente vuoto, nell'abbondanza o nelle privazioni. Egli soffrirà nello stesso punto della propria deficienza e della loro: parlando la voce del proprio dolore egli parlerà loro la voce ad essi lontana del loro stesso dolore. Come nella sua attività intensa egli sarà vicino a saziar il proprio dolore, così a loro metterà vicina una vita, per la quale essi vedranno sciogliersi la trama di ciò che li preme, di ciò che via via li distrae; si troveranno a esser stabili senza la paura dell'instabilità; si vedranno ad un tratto strappate le pareti della piccola stanza della loro miseria, e il loro piccolo lume impallidire, nel punto che fuori l'oscurità non più sarà a premerli col suo terrore, ma egli sarà apparso a loro come l'aurora d'un nuovo giorno. Liberati da ciò ch'essi credono indispensabile, dalle cure, dal calcolo delle tante piccole cose in cui la loro vita sempre si dissolve e sempre gira, da tutta la miseria della loro meschinità, essi assaporeranno nell'impossibile, nell'insopportabile la gioia d'un presente più pieno. Vedranno che non c'è niente da temere, niente da cer-

[1] [Nel linguaggio Omerico = «guardare con inquietudine». PARMEDIDE (DIELS, 15) lo dice della luna volta ai raggi del sole, da cui attende la luce].

care, niente da fuggire, che la fame non è fame, e il pane non è pane; poiché in altro modo avranno sentito la loro fame e altro pane sarà stato loro offerto. Non avranno più freddo e stanchezza, questi dolori e quei desideri, non saranno frustati dal bisogno — ma sentiranno nel presente raccolta la loro vita poiché in un punto saranno fatti partecipi d'una vita più vasta e più profonda.

Alla fragile imbarcazione in mezzo all'uragano, la grande nave è un porto sicuro.

Le cornacchie, nel loro volo pesante, ad ogni levar d'ala s'abbassano col corpo, e non più il corpo leva le ali che le ali non abbassino il corpo; ma il falco nello slancio del suo volo, stabile il corpo, batte equamente le ali, e si leva sicuro verso l'alto. Così l'uomo nella via della persuasione mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona; egli non si dibatte, non ha incertezze, stanchezze, se non teme mai il dolore, ma ne ha preso onestamente la persona. Egli lo vive in ogni punto. E come questo dolore accomuna tutte le cose, in lui vivono le cose non come correlativo di poche relazioni, ma con vastità e profondità di relazioni. Dove per gli altri è oscurità per lui è luce, poiché il cerchio del suo orizzonte è più vasto; dove per gli altri è mistero e impotenza, egli ha la potenza e vede chiaro. Poiché egli ha l'onestà di sentirsi sempre insufficiente di fronte all'*infinita potestas*, egli si fa sempre più sufficiente alle cose, basta sempre più profondamente all'eterna deficienza delle cose. In lui quasi in un nucleo individuale si organizzano più vaste, più numerose le determinazioni. In ogni punto nell'attualità della sua affermazione c'è la vicinanza delle cose più lontane[1].

---

[1] PARMENIDE, 90; *λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως*. [DIELS, 2, 1. «Considera le cose pur lontane per la mente sicuramente vicine»].

Perciò nella sua presenza, nei suoi atti, nelle sue parole si rivela, si « enuclea », si fa vicina, concreta una vita che trascende la miopia degli uomini: perciò Cristo ha l'aureola, le pietre diventano pani, gli ammalati risanano, i vili si fanno martiri e gli uomini gridano al miracolo.

Perciò ogni sua parola è luminosa, perché, con profondità di nessi l'una alle altre legandosi, crea la presenza di ciò che è lontano. Egli può dar le cose lontane nelle apparenze vicine, così che anche quello che di queste soltanto vive, vi senta un senso ch'egli ignorava [1], e muovere il cuore d'ognuno.

Beredt wird einer nicht
durch fremder Reden Macht,
ist nicht sein eigen Geist
zur *Redlichkeit* gebracht [2].

Il giusto è buono a ogni cosa; chi a nessuna cosa sia ingiusto, sa fare ogni cosa [3].

2° — *Il dolore è gioia.*

Questo che egli sa, che è il sapore della sua vita più vasta, è il piacere attuale per lui in ogni presente. La sua maturità in ogni punto è tanto più saporita quanto più acerba è la forza del suo dolore. Solo nel deserto egli vive una vertiginosa vastità e profondità di vita. Mentre la *φιλοψυχία* accelera il tempo ansiosa sempre del futuro e muta un presente vuoto col prossimo, la stabilità dell'individuo preoccupa infinito tempo nell'attualità e arresta il tempo. Ogni suo

[1] Così Cristo parla denso e complesso ai discepoli, e in parabole al popolo (v. MATTEO, 13, 11). Così la dialettica socratica riempie di valore i valori comuni.

[2] Intraducibile: *redlich* = onesto, e « dicibile ».

[3] Esser buono a una cosa vuol dir saperla fare.

attimo è un secolo della vita degli altri — finché egli faccia di se stesso fiamma e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso — ed avrà nella persuasione la pace.

δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν[1].

[1] [« Attraverso l'attività verso la pace »].

II

DELLA RETTORICA

1° — LA RETTORICA

ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ [1].

S. Giovanni.

Ma gli uomini si stancano su questa via, si sentono mancare nella solitudine: la voce del dolore è troppo forte. Essi non sanno più sopportarla con tutta la loro persona. Guardano dietro a sé, guardano intorno a sé, e chiedono una benda agli occhi, chiedono di essere per qualcuno, per qualche cosa, ché di fronte alla richiesta del possesso si sentivano mancare. Di essere per qualcuno e per qualche cosa persona sufficiente colla loro qualunque attività, perché la relazione si possa ripetere nel futuro. La loro potenza si finge finita, finito il possesso che volevano; la loro volontà persuasa nella qualunque attualità che si ripete.

Di fronte alla qualunque relazione limitata finita essi non la vivono come semplice correlativo, ma da uomini che hanno la persuasione; al di sotto della relazione elementare che li vince per la loro paura della morte, essi fingono un correlativo alla persuasione che si fingono d'avere: un valore stabile che non s'esaurisce nel giro delle relazioni particolari, ma permane di sotto fermo immutabile. Essi hanno bisogno per la loro *φιλοψυχία* d'attribuir valore alle cose nell'atto stesso che le cercano, e nello stesso tempo bisogno di dir la

[1] [« Amarono la gloria degli uomini più che la gloria di Dio »].

loro vita non esser in queste, ma esser libera nella persuasione e fuori di quei bisogni. Perciò il valore di quelle cose non confessano essere in riguardo al loro bisogno finito; ma sotto sotto c'è il valore assoluto nel quale essi s'affermano come assoluti.

Sono ancora cosa fra le cose, schiavi del più del meno, del prima del dopo, del se del forse, in balìa dei loro bisogni, paurosi del futuro, nemici a ogni altra volontà, ingiusti a ogni altrui domanda; affermano ancora in ogni punto la loro inadeguata persona. Ma questo è tutto apparenza, questa non è la loro persona; sotto, sotto permane la loro persona assoluta, che s'afferma assolutamente nel valore assoluto, che ha il valore assoluto: la conoscenza finita. L'uomo si ferma e dice: « io so ».

Le cose egli non le vive soltanto come ogni altra coscienza più o meno, affermandosi in ogni attualità; ma egli sa « anche », cosa sono in sé queste cose. Egli mangia, beve, dorme, ha peso, cammina, cade, si rialza, invecchia; ma la sua persona non è nel saper mangiare, bere, dormire, pesare, camminare più o meno bene, non è la persona che invecchia: egli sa « anche » tutte queste cose. E pel suo sapere egli è fuori del tempo, dello spazio, della necessità continua; egli è libero: assoluto. Egli vive di ciò che gli è dato, di cui non ha in sé la ragione, ma nella sua conoscenza assoluta egli ha la Ragione; se il fine delle sue affermazioni vitali è in ogni punto paura della morte, ma nel suo Assoluto egli ha il Fine; se egli è in balìa delle cose e non ha niente, e se pur questo niente difende come valevole con ingiustizia verso tutte le altre cose, ma nell'Assoluto egli ha la Libertà, il Possesso, la Giustizia. Così egli porta intorno l'Assoluto per le vie della città. Egli non è più uno, ma sono due: c'è un corpo o una materia o un fenomeno o non so cosa, e c'è un'anima o una forma o

un'idea. E mentre il corpo vive nel basso mondo della materia, nel tempo, nello spazio, nella necessità: schiavo; l'anima vive libera nell'assoluto.

Ma se vogliamo chiamar corpo il sasso che mi casca sulla testa, è corpo il mio dolore, è corpo la mia paura di nuovi sassi, corpo la mia potenza e corpo le potenze che la mia potenza trascendono, corpo il caso e corpo il suo figlio primogenito: Iddio. Ma è anima Iddio? allora è anima il padre, anima il fluire delle potenze, anima la mia potenza, la mia paura, il mio dolore, la testa, il sasso. Se sapessi che cosa vuol dire corpo e cosa vuol dir anima, prenderei animosamente partito per una delle due parti; ma non lo so. Che sia corpo o anima il pane, quando ho fame lo mangio; e il mio stomaco, corpo od anima che sia, si sazia come si sazia. Il cibo è buono o il cibo è cattivo; ma il sapore non so se sia corpo o anima, materia o forma. Una persona vale, io ho piacere di parlar con lei, le voglio bene; ma questa persona, questo valore, questo piacere, questo bene, se siano corpo o anima, io non so.

Questo so, che se l'assoluto abita nell'anima gli resta poco posto in ogni caso. Poiché o cominciamo di sotto, e la materia prepotente snida l'anima fin dagli ultimi ricoveri della coscienza; o cominciamo di su, e allora l'anima dà essa stessa ricovero a tante cose che finiscono per cacciar del tutto l'assoluto.

Come conosco l'assoluto se non conosco nemmeno il corpo, dite voi? — L'assoluto, non l'ho mai conosciuto, ma lo conosco così come chi soffre d'insonnia conosce il sonno, come chi guarda l'oscurità conosce la luce. Questo so, che la mia coscienza, corporea o animale che sia, è fatta di deficienza; che l'Assoluto non l'ho finché non sono assoluto, che la Giustizia non l'ho finché non sono giusto, che la Libertà, il Possesso, la Ragione e il Fine non li ho finché non sono libero e finito in me stesso e non manco di

niente, che mi si finga a fine nel futuro, ma ho il fine ragionevole ora qui tutto nel presente; non aspetto, non cerco, non temo, ma sono persuaso.

Ma gli uomini non hanno più bisogno di esser persuasi, poiché da quando sono nati, qualunque cosa facciano o dicano, hanno già il privilegio d'un'anima immortale che li accompagna dalle braccia della balia, dai primi passi, dalle prime cadute per tutto il triste giro della loro ansia, del dolore, della paura, per tutte le illusioni e le delusioni, le transazioni, gli accomodamenti: fino al letto di morte. E nello sguardo umido e supplichevole che invoca dal dottore la continuazione qui sulla terra, e dal prete la continuazione oltre tomba, dove dà l'ultimo guizzo la paura della morte, essa ancora là è l'anima immortale che ha tutto in sé, che tutto conosce. — O se non l'anima che per certuni è parola antiquata, « lo spirito », « la ragione », o « il pensiero » anche soltanto, che ne fanno le veci, e per i quali sempre l'uomo pur nella sua impotenza, nella sua distretta, partecipa dell'assoluto: « sa » — per cui sono in due: la sua « vita », e il suo « sapere ».

Ma come s'afferma questo sapere accanto alla vita che in ogni punto s'afferma come s'afferma?

Quando l'uomo dice « questo è », afferma direttamente la propria persona, la propria realtà (modo diretto).

Quando l'uomo dice « so che questo è », egli « si » afferma di fronte alla propria realtà (modo congiunto) [1].

Nel primo caso egli « vuole » qualche cosa, egli afferma il modo, la persona della sua volontà. Nel punto ch'egli mette una cosa come reale fuori di sé, egli dice il sapore che hanno per lui le cose, la sua coscienza, il suo sapere — quale esso anche sia. Per la sua illu-

[1] Vedi Appendice I.

sione egli dice che « è » quello che « è per lui »; lo dice buono cattivo, quando gli piace o gli dispiace.

Quando l'uomo dice « io so che questo è », egli vuole se stesso volente: egli afferma nuovamente la sua persona di fronte a un elemento della realtà che non è altro che l'affermazione della sua stessa persona. Egli mette la sua persona nella sua qualunque affermazione come reale fuori di sé.

Ma se la sua persona fosse reale (avesse in sé la ragione), la cosa ch'essa afferma sarebbe, come suo correlativo, come essa stessa reale assoluta (*ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*[1], Parmenide), sarebbe per sé affermata: ma in ciò che egli ha bisogno di riaffermarla con l'affermazione del suo sapere, egli la dà come non per se stessa reale; e la propria persona, come correlato di quella, insufficiente.

Ora con la riaffermazione della sua persona insufficiente egli presume attribuir valore a questa che essendo per lui non è. Ma mentre l'affermazione diretta, che vive le cose — come le vive — attribuisce loro il valore relativo alla persona, le sa quanto le vuole; la riaffermazione di questa persona non aggiunge niente alla realtà. La prima è sufficiente alla relatività di ciò che vive; la seconda che vuol metter questa relatività come assoluta, è insufficiente del tutto, è fuori della vita, fuori della sua potenza: è impotente. La prima sa se una cosa è buona o cattiva per la sua persona; la seconda non sa più niente se non che vuol sapere: esser persona finita.

Per se stesso un uomo sa o non sa; ma egli dice di sapere per gli altri. Il suo sapere è nella vita, è per la vita; ma quando egli dice « io sono », dice agli altri che egli è vivo, per aver dagli altri alcunché che

[1] [Mullach, 81; Diels, 8, 25: « L'essere infatti aderisce all'essere »].

per la sua affermazione vitale non gli è dato. Egli si vuol « costituire una persona » con l'affermazione della persona assoluta che egli non ha. È l'inadeguata affermazione d'individualità: la rettorica[1].

Gli uomini parlano, parlano sempre, e il loro parlare chiamano ragionare; ma *ὁποῖα ἄν τίς ποτε λέγῃ, οὐδὲν λέγει ἀλλ' ἀπολογεῖται* [2] — qualunque cosa uno dica non dice, ma attribuendosi voce a parlare si adula.

Come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare; così gli uomini che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente, fingendosi il segno della persona che non hanno, « il sapere », come già in loro mano. Non sentono più la voce delle cose che dice loro « tu sei », e nell'oscurità non hanno il coraggio di permanere, ma cerca ognuno la mano del compagno e dice: « io sono, tu sei, noi siamo », perché l'altro gli faccia da specchio e gli dica: « tu sei, io sono, noi siamo »; ed insieme ripetono: « noi siamo, noi siamo, perché sappiamo, perché possiamo dirci le parole del sapere, della conoscenza libera e assoluta ». — Così si stordiscono l'un l'altro [3].

Così poiché niente hanno, e niente possono dare, s'adagiano in parole che fingano la comunicazione: poiché non possono fare ognuno che il suo mondo sia il mondo degli altri, fingono parole che contengano il

---

[1] La vita è in ogni coscienza un valore irrazionale (*ἄλογος κατὰ φύσιν*, ERACLITO, 76) [DIELS, A, 16 (60, 39): « irrazionale per natura »], un implicito errore di logica, — ma la rettorica ha due volte il fattore irrazionale dell'illusione. Perciò dice Cristo: *τυφλοὶ ἦτε ὅτι μὴ βλέπετε, ἀλλὰ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἁμαρτία ὑμῶν μένει.* [« In quanto non vedete, sareste ciechi, ma voi dite: 'Noi vediamo'; la vostra colpa rimane ». Vedi n. 3 a pg. 100].

[2] [« qualunque cosa uno dica, niente dice, ma si giustifica »].

[3] Per la stessa inadeguata affermazione gli uomini hanno piacere a cantare o recitare cose degli altri.

mondo assoluto, e di parole nutrono la loro noia, di parole si fanno un empiastro al dolore, con parole significano quanto non sanno e di cui hanno bisogno per lenire il dolore, o rendersi insensibili al dolore: ogni parola contiene il mistero — e in queste s'affidano, di parole essi tramano così un nuovo velo tacitamente convenuto all'oscurità: *καλλωπίσματα ὄρφνης* [1]: « Dio m'aiuti » — perché io non ho il coraggio d'aiutarmi da me.

Hanno bisogno del « sapere », e il sapere è costituito. Il « sapere » è per se stesso scopo della vita, ci sono le parti del sapere, e la via al sapere, uomini che lo cercano, uomini che lo dànno, si compra, si vende, con tanto, in tanto tempo, con tanta fatica. Così fiorisce la rettorica accanto alla vita. Gli uomini si mettono in posizione conoscitiva e fanno il sapere.

Ma poiché il sapere è in questo modo necessario, è necessario anche che ci sia sempre richiesta. Altrimenti gli uomini che sanno per chi saprebbero? Che cosa sarebbe un infermiere se non ci fossero gli ammalati? e che strano animale sarebbe il medico allora! Ma gli ammalati si creano. Quando i giovani batton l'ali per levarsi dalla vita consueta, quando esce loro dal cuore, strano e incompreso a loro stessi, il grido della vita, quando chiedon d'esser uomini veramente — questo non è che « sete di sapere », si dice, e con l'acqua del sapere si spegne la loro fiamma. Il fine certo, la ragione d'essere, la libertà, la giustizia, il possesso, tutto è dato loro in parole finite che si applicano a cose diverse e da queste poi si astraggono. Se in ogni cosa essi chiedono la vita, d'ogni cosa vien dato loro in risposta « a questa curiosità » l' *ὄνομα*

[1] [« abbellimenti, velami dell'oscurità »].

ἐπίσημον [1] (Parmenide): il nome che sia per segno convenuto. Poi la rettorica « coinvortica » come la corrente d'un fiume ingrossato, che uno non si può tener presso la sponda ma è trascinato nel mezzo. « Dai un dito al diavolo e ti prende tutta la mano », dice il popolo. Infatti abituarsi a una parola è come prendere un vizio.

« La curiosità che chiede il nome — diceva un elegante filosofo — è il primo segno della virtù filosofica ». Veramente! come egli definiva bene la « filosofia » — più che non credesse. Infatti il primo segno che uno dà della sua rinuncia a impossessarsi delle cose, per « amor del sapere », è l'accontentarsi al segno convenzionale che nasconde l'oscurità per ognuno in vario modo inafferrabile; in questo segno per questa convenzione presumendo d'aver il sapere, ogni volta un piccolo brandello di sapere, che congiunto poi e subordinato, per vario e mirabile concatenarsi della curiosità filosofica, ad altri brandelli, formi un sistema di nomi e gli costituisca l'inviolabile possesso dell'assoluta conoscenza.

In questo il suo ben macchinato cervello è libero e assoluto padrone, che può scendere dai più generali ed astratti ai più particolari e vicini, e con non minor agevolezza da questi a quelli salire; che può a qualunque richiesta su una cosa dare il nome, e a questo nome o colla salita o colla discesa per la via dei simili o della definizione fingere un vasto raggio di luce.

Il sistema dei nomi tappezza di specchi la stanza della miseria individuale, pei quali mille volte e sempre avanti infinitamente la stessa luce delle stesse cose in infiniti modi è « riflessa ».

Se la fame resti insaziata, se il tempo distolga ogni bene da ogni presente, se il dolore si continui muto

---

[1] [DIELS, 19: « il nome come segno convenuto »: vedi n. 1 e 2 a p. 118].

inafferrabile, se fuori l'oscurità vieppiù stringa — che importa? Noi « riflettiamo »; noi siamo nella libertà del pensiero quando le sue forme applichiamo alle cose: *cogitamus ergo sumus*. Il resto sono inezie della vita individuale: pel pensiero non c'è deficienza, non c'è oscurità: nel sistema della conoscenza vive la libertà assoluta dello spirito...

Oh vanità, cinta di querce!

Ma *cogito* non vuol dir « so »; *cogito* vuol dire cerco di sapere, cioè manco del sapere: « non so ». Ma per gli uomini volere una cosa è averla; voler conoscere è conoscere, esser sulla via della conoscenza, aver in sé modi e mezzi finiti per la conoscenza. Se già conoscessero non si muoverebbero più, non avrebbero più bisogno d'affermarsi; se non avessero via alla conoscenza non si muoverebbero come coloro che non avrebbero via per muoversi: Sappiamo o non sappiamo — *ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐχί*[1] (Parmenide, 67).

Ma la necessità per gli uomini è appunto il muoversi: non bianco non nero, ma grigio; sono e non sono, conoscono e non conoscono: « il pensiero diviene ». I dati per sé non sono niente, dicono gli uomini; noi dobbiamo ora prenderli, considerarli *sub specie aeterni*, contemplarli, e pensando andare verso la conoscenza. Il valore, la realtà è la via, è la macchina che muove i concetti — l'attività filosofica.

Ma se pensare vuol dire agitare concetti che appena per questa attività devono divenire conoscenza, io sono sempre vuoto nel presente, e la cura del futuro dove io fingo il mio scopo mi toglie tutto il mio essere. *Cogito* = *non-entia coagito, ergo non sum.*

---

[1] [DIELS, 8, 11: « È necessario o essere assolutamente o non essere affatto »].

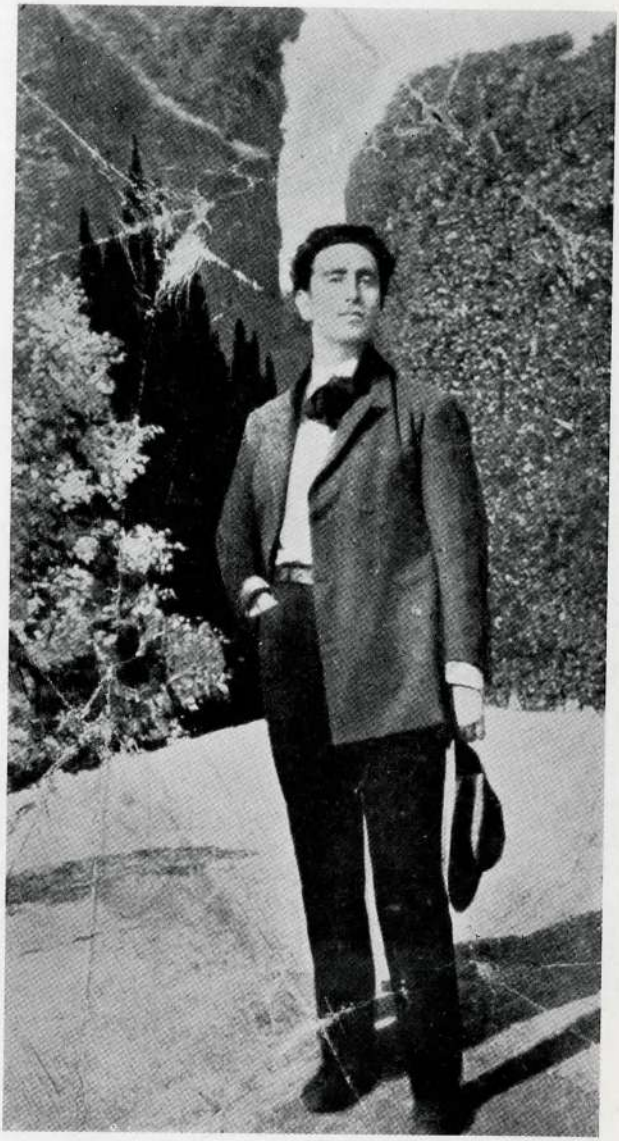
Ma questa è la vita che la rettorica finge all'uomo accanto alla vita, come vita d'una cosa che dicono « intelletto », — che se tale fosse non vivrebbe più. E questa vita è la più nobile, è la più alta, è l'unica virtuosa, è quella che ci leva dalle miserie umane insieme e dal dovere d'esser uomini in questo mondo mortale — poiché per questa vita noi già partecipiamo della divinità. Tu t'informi ai concetti, ai modi, al sistema, entri nel metodo delle classificazioni, delle definizioni, o in quello più raffinato delle superazioni, e lavori; per questo tuo lavoro che ti è dato, nelle vie battute dagli altri, per questo tu sapendo e non sapendo: saprai — o altri sapranno per la tua fatica.

Ma non fai niente, non sai niente, non dici niente, fosse anche la via dove credi di trovarti la via del più saggio uomo sulla terra. Che se a lui t'affidi e lo incarichi di ciò che pesa a te, resti invalido sempre. Le sue parole in cui ti fingi un valore assoluto sono per te un arbitrio, che tanto ne comprendi quanto ne puoi prendere. Non c'è cosa fatta, non c'è via preparata, non c'è modo o lavoro finito pel quale tu possa giungere alla vita, non ci sono parole che ti possano dare la vita: perché la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via; la lingua non c'è ma devi crearla, devi crear il modo[1] devi crear ogni cosa, per aver tua la tua vita. I primi Cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, ché in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato se stesso[2], poiché dalla sua vita mortale ha sa-

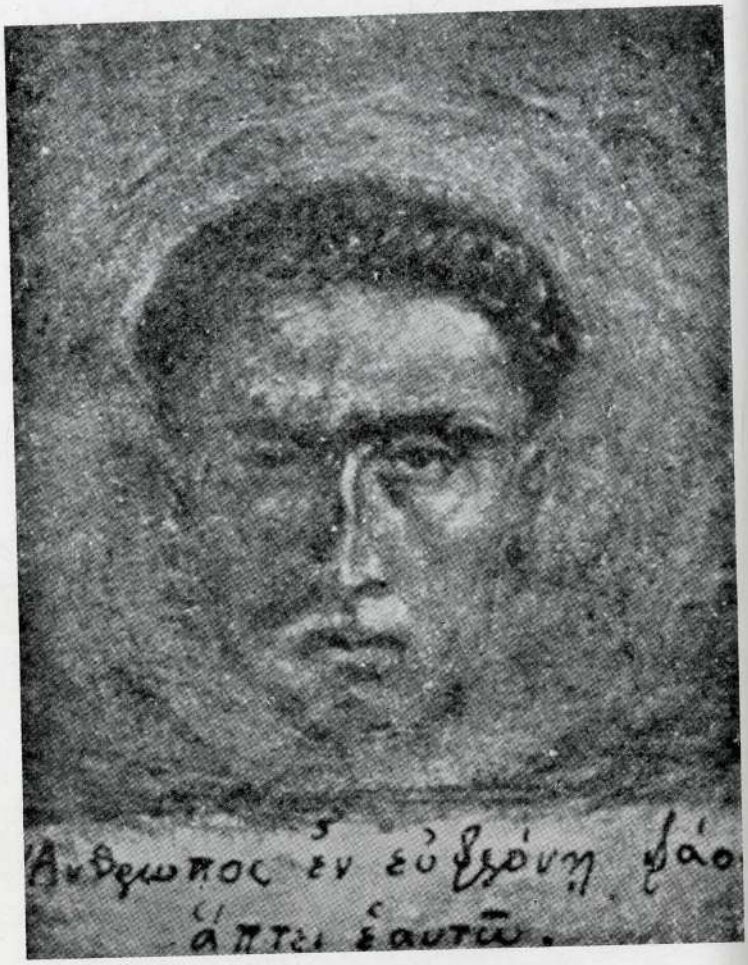
---

[1] [così il ms. Ma forse è da correggere in « mondo »].

[2] *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Ὑὸς Σωτὴρ* (*ΙΧΘΥΣ*).
Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Ὑὸς Ἑαυτοῦ Σωτὴρ (*ΙΧΘΥΕΣ*).
[« Gesù Cristo di-Dio Figlio Salvatore = (Pesce) — Gesù Cristo di-Dio Figlio di-Se-stesso Salvatore = (Pesci) ». *ΙΧΘΥΕΣ* è il plurale di *ΙΧΘΥΣ*, pesce].



Carlo Michelstaedter in Boboli (1907)



Autoritratto

puto creare il dio: l'individuo; ma che nessuno è salvato da lui che non segua la sua via. Ma seguire non è imitare, mettersi col proprio qualunque valore nei modi nelle parole della via della persuasione, colla speranza d'aver in quello la verità. *Si duo idem faciunt non est idem.* — Non quello che l'occhio vicino vede di ciò che uno ha fatto, è il senso della sua attività; ma la mente con cui l'ha fatto, che soltanto con ugual mente si può rivivere e riconoscere anche nel più piccolo segno. Ma per l'occhio miope quel segno non è che un segno che nasconde oscurità che lo trascendono. Egli sa dell'organismo vivo quello che una formica sa del corpo, dell'uomo quando per le ignote pianure e gli avvallamenti di questo corpo passeggia. Chi a quei segni s'accontenta, e del ripetere quella vicinanza che sa, si fa un lavoro sufficiente, non è salvato ma perduto. Il suo lavoro gli è un oscuro tormento, una fatica bruta, che non ha per lui in sé la ragione nel punto che egli lo fa, ma è per aver fatto, è per la lontana speranza. « L'opera dello stolto, lo stanca — che non sa la via della città » (Ecclesiaste).

La via della persuasione non è corsa da « omnibus », non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere; ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l'indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé. La via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato. — I pochi che l'hanno percorsa con onestà, si sono poi ritrovati allo stesso punto, e a chi li intende appaiono per diverse vie sulla stessa via luminosa. La via della salute non si vede che con gli occhi sani ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι [1] (Parmenide, 1).

[1] [DIELS, 1, 1: « e quanto l'animo vi giunga »].

Voi che cercate la prudenza, che cercate il sapere, l'affermazione assoluta: voi che cercate la pace della conoscenza, l'acutezza dello sguardo, che cercate il piacere:

Il piacere è il fiore del dolore, il dolce è il fiore dell'acerbo, l'acutezza è il fiore della profondità, la pace è il fiore dell'attività, l'affermazione è il fiore della negazione, il sapere è il fiore della fame, la prudenza è il fiore del coraggio; poiché il dolore non cerca il piacere ma il possesso, la profondità non cerca l'acutezza ma la vita, l'attività non vuole la pace ma l'opera, la negazione non vuol affermare ma negare, la fame non vuole il sapore ma il pane, il coraggio non vuol la prudenza ma l'atto.

Io sto recitando litanie — ma questo non può cambiar niente alla cosa: certo è che nel punto che uno si volge a guardar il proprio profilo nell'ombra, lo distrugge. Così l'uomo per volgersi al sapere, che è la persona, la coscienza attuale dell'onesta volontà della persuasione, distrugge questa per sempre.

S'io parlassi d'altri piaceri che l'uomo, nel punto che li cerca, distrugge, tutti sarebbero d'accordo, ma poi direbbero: « ma qui è un'altra cosa ». Invece è proprio la stessa cosa:

οὐδὲ καλᾶς σοφίας ἔστιν χάρις
εἰ μή τις ἔχει σεμνὰν ὑγίειαν
. . . . . .
τίς γὰρ ἀδονὰς ἄτερ
θνατῶν βίος ποθεινὸς ἢ ποία τυραννίς;
τᾶς δ' ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζαλωτὸς αἰών [1].

Simonide.

[1] [V. *Dialogo della Salute*, p. 334:
« Né bene alcuno ci vien dal Sapere
se la salute veneranda manchi.
.....

Il piacere è l'attualità di tutta la mia persona come determinata potenza, nell'affermazione presente: il cibo m'è dolce quale e quanto conviene alla mia persona (v. P. I. cap. 2°, I).

L'uomo quando sente l'insufficienza della sua persona e si sente mancare di fronte a ciò che esce dalla sua potenza, si volge a ricercare quelle posizioni dove il senso attuale della sua persona lo aveva altra volta adulato colla voce del piacere: « tu sei », o in quelle che prodighe di piacere agli altri egli conosca. Ma nel punto ch'egli fa questo, già è fuori del giro sano della sua potenza, che non più cerca il cibo o la donna o il vino come necessari alla continuazione della sua potenza, alla sua salute, e nella misura a questa conveniente — ma cerca il sapore pel sapore. Egli cerca quello che già non è più nel punto che lo cerca. — Euridice, che gli dei infernali concessero ad Orfeo, era il fiore del suo canto, del suo animo sicuro. Quando egli nell'aspra via e oscura verso la vita, si volse, vinto dalla trepida cura, già Euridice non era più.

Per quanto uno provi e riprovi « i piaceri », si metta e si rimetta nelle posizioni note, le troverà, come inconvenienti, insipide o spiacevoli. Egli ha perduto la salute. Il sapore era l'attualità della sua stessa persona, che voleva essere ed in questa attualità godeva l'illusione dell'individualità: volendo questa come valore a sé, egli si sdoppia, si guarda nello specchio, egli vuol goder due volte di se stesso [1], e per vanità sempre più vano facendosi degenera. Il piacere non

---

Poiché senza il piacer qual più ci alletta
vita mortal o qual poter sovrano,
senza cui più non è degna d'invidia
pur la vita d'un dio? »].

[1] Io voglio il mio godimento = voglio me stesso volente (poiché il godimento già non è che il correlativo della mia volontà, la mia stessa persona).

è più il suo piacere, ma è il luogo comune, sono « i piaceri ». E verso quelli egli si afferma sempre inadeguatamente, che non ha più il criterio ma è fuori della propria potenza: è la rettorica del piacere.

Così gli artisti impotenti che cercano « l'impressione » mettendosi e rimettendosi nelle posizioni note, che come la cercano così non l'hanno, ma hanno solo la propria volontà d'averla, e sfruttano invano nella pietosa rettorica il loro prezioso organismo dalle sensazioni raffinate [1].

Così i ricercatori della verità che per la paura dell'oscurità si fingono una vita assoluta nell'elaborazione del sapere e dicono: γλυκὺ τὸ γνῶναι [2], sono già vinti dall'oscurità, sono già fuori della vita e della qualunque salute del loro organismo, già non hanno più la dolcezza d'alcun sapere. E consumando il loro tradimento verso la natura che nell'Uomo finito vuol giungere alla persuasione, hanno già tradito se stessi. La loro coscienza non è più un organismo vivo, una presenza delle cose nell'attualità della propria persona, ma una memoria: un aggregato inorganico di nomi legato coll'organismo fittizio del sistema [3]. In questo modo l'uomo per la sua rettorica non solo non procede, ma ridiscende la scala degli organismi, e riduce la sua persona all'inorganico. Egli è meno vivo di qua-

---

[1] Che della stessa impressione di questo vuoto si può far dell'arte, il nostro tempo c'insegna. Qualunque cosa io dica, poiché io sono l'artista, — l'ho detta: dunque è arte per forza.

[2] [« dolce il conoscere »].

[3] Ognuno può esperimentare l'impotenza della memoria a ricordare un qualunque nome senza soggetto che sia andato sperso per via. — Trovate un albero che dimentichi come si fanno i fiori in primavera! — E d'altro canto la presenza stessa di una memoria accanto alla attualità della propria persona è una malattia: un organismo non tollera corpi estranei. — « Imparare a memoria » si dice in tedesco: *auswendig* lernen!

lunque animale. Ben felici le bestie che non hanno « anima immortale » che le getti nel caos dell'impotenza rettorica, ma si mantengono nel giro sano della loro qualunque potenza [1].

Ma l'inadeguata affermazione degli uomini che vogliono aver persona sapiente, non ha criterio, non ha limite. Come non hanno né criterio né limite le altre voci dell'impotenza: la voce dell'ira, della precauzione, la voce del vino e dell'impertinenza giovanile, della disperazione, dove sempre inadeguatamente s'afferma la già vinta dall'oscurità persona dell'uomo.

Come quando un uomo per costituirsi una persona parla di sé e non c'è più limite e criterio a quel che dice; che qualunque cosa dica, volgare o strana, piccola o grande, piacevole o dolorosa, onorevole o vergognosa, perché la dice di sé, come propria a lui, come fatta da lui, egli la crede tale da costituirgli la persona che si sente mancare; — così vaneggia la rettorica filosofico-letteraria, che a proposito di qualunque cosa metta in azione, col lavoro oscuro del sistema e del metodo, il suo pensiero che per le sue categorie partecipa dell'assoluto, sempre ha detto e ha dato cosa che ha valore assoluto, e che ad essa rettorica costituisce la persona della conoscenza assoluta.

Un esempio storico [2]

Nel suo amore per la libertà, Socrate si sdegnava d'essere soggetto alla legge della gravità. E pensava

---

[1] E se certuni dicono che le donne non hanno anima, dicono una verità che non sospettano, poiché — meno le « neutre », che sono anche un bene del nostro tempo — infatti le donne non hanno rettorica; ma sono sempre la stessa domanda d'un « uomo » — e in ciò sono tradite dall'uomo prima di nascere.

[2] Note giustificative: v. Appendice II.

che il bene stesse nell'indipendenza dalla gravità. Poiché è questa — pensava — che ci impedisce dal sollevarci fino al sole.

Essere indipendenti dalla gravità vuol dire non avere peso: e Socrate non si concedette riposo finché non ebbe eliminato da sé ogni peso. — Ma consunta insieme la speranza della libertà e la schiavitù, lo spirito indipendente e la gravità, la necessità della terra e la volontà del sole, né volò al sole, né restò sulla terra, né fu indipendente né schiavo, né felice né misero; — ma di lui con le mie parole non ho più che dire.

Platone vide questa meravigliosa fine del maestro e si turbò. E poiché egli aveva lo stesso grande amore, pur non essendo d'una sì disperata devozione, si concentrò a meditare. Conveniva trovare un *μηχάνημα*[1] per sollevarsi fino al sole, ma ingannando la gravità, senza perdere il peso, il corpo, la vita. Lungo tempo meditò e inventò il macrocosmo. La parte principale della strana macchina era un grande globo rigido, d'acciaio, che con le sue cure più affettuose Platone aveva riempito d'Assoluto (gli aveva levato l'aria, diciamo noi ora). Con questo mirabile sistema egli si sarebbe sollevato senza perdere del proprio peso, senza diminuire la propria vita.

La partenza fu lieta d'ardite speranze; e l'areostato si sollevò rapidamente dai bassi strati dell'atmosfera.

« Vedete come noi saliamo per la sola volontà dell'assoluto — esclamava Platone ai suoi discepoli ch'erano con lui; e accennava al globo scintillante che li trascinava nella sua rapida salita. — È per sua virtù che noi andiamo verso il sole dove la gravità non domina più, e dai legami di questa via via ci liberiamo ».

---

[1] [« espediente, congegno, meccanismo »].

(Veramente noi diciamo ora, che la causa della salita dell'areostato non è il suo voler salire, bensì la caduta dell'aria più pesante di lui). — Ma Platone esultava per l'ebbrezza dell'esaltarsi, e accennando al globo pieno d'assoluto esclamava: « mirate l'anima nostra! ».

E i discepoli che non capivano, ma sentivano le vertigini e la nausea della salita, guardavano sbigottiti il maestro, e il globo, e la terra che fuggiva sempre di sotto.

Quando giunsero ai limiti dell'atmosfera però l'areostato diminuì la sua velocità, ondeggiò e si fermò del tutto, equilibrato nel mare d'aria. Fuori dell'atmosfera non si va: bisognerà accontentarsi di galleggiare. E le speranze? e il sole? e l'indipendenza? I discepoli guardarono il maestro con muta richiesta.

Allora Platone guardò al basso; ed ecco *ὑπῆρχε αὐτῷ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου πάσης δὲ οὐσίας* [1]; ed egli si compiacque e disse ai suoi discepoli ch'erano con lui: « Ecco che noi siamo in alto; vedete giù le cose del basso mondo, esse sono in basso perché sono pesanti, perché hanno il peso, noi invece — e accennò al globo che galleggiava immobile sulle loro teste — noi invece abbiamo 'la leggerezza', noi siamo qui soltanto perché abbiamo 'la leggerezza' ». I suoi discepoli anch'essi si curvarono sul parapetto, ma lo sgomento del vuoto li vinse così che ritiratisi vicini a venir meno, non ardirono più di sollevarsi dal fondo della navicella. « Noi — seguitò a dire il maestro — in quanto siamo qui partecipiamo anche noi della leggerezza ed ognuno di noi ha 'la leggerezza' ». « Maestro! — disse uno dei discepoli riavutosi un po' dal

[1] [« gli si presentò la magnificente visione di tutto il tempo e di tutto l'essere »: PLATONE, *Resp.*, 486 a; vedi p. 183 e n. 2 a p. 197 nell'Appendice II].

peso dello sgomento e dello stupore — maestro, com'è fatta la leggerezza? ».

« La leggerezza — prese a dire Platone contemplando il mirabile spettacolo delle cose, che al suo sguardo più forte erano chiare come se fossero state vicine — la leggerezza contiene tutte le cose; non come sono col loro peso nel mondo basso, ma senza peso; e come il peso appartiene al corpo, alla leggerezza appartiene 'l'incorporeo'; e se al corpo appartiene l'estensione, la forma, il colore, tutto ciò in cui gli uomini in terra sono implicati, alla leggerezza appartiene l'inestenso, l'informe, l'incolore, lo spirituale. Con la sola contemplazione della leggerezza, noi che abbiamo la leggerezza, vediamo e possediamo tutte le cose non come appariscono in terra ma come sono nel regno del sole ».

I discepoli ascoltavano in silenzio, con l'occhio intento all'abbagliante splendore dell'acciaio, e nessuno voleva confessare di non vedere niente; ma di tratto in tratto incitavano il maestro a dir di più. Ed egli allora parlò delle maraviglie occulte agli altri e che il suo sguardo acuto discerneva, apparendogli le cose sulla superficie della terra per la profondità vertiginosa in vari e nuovi e mirabili modi aggruppate. Queste nuove creature egli chiamava « idee » e diceva di loro ch'esse erano tutte chiuse nella « leggerezza », e che ognuno poteva vederle. — I discepoli che nulla vedevano, s'abbandonavano alla suggestione delle sue visioni. E se la terra di notte s'oscurasse, se le nubi gli togliessero di vedere, se i suoi occhi si stancassero, ma egli nel suo trasporto seguitava pur sempre a narrare cavando dalla memoria le più riposte imagini, e a bizzarre fantasie congiungendole, sé e gli altri nutriva di parole.

Ma passavano i giorni, i mesi, gli anni — la vita

non mutava, e speranza non c'era di mutamento. Gli abitanti della leggerezza e Platone stesso invecchiavano: infatti il regno del sole era lontano, e lo splendore riflesso della macchina piena d'assoluto, come non dava né la gioia né la pace né la libertà, così non dava l'eterna giovinezza.

I discepoli nella mancanza d'ogni via di salvezza, d'ogni attività cui fossero stati sufficienti, s'erano abbrutiti in un oscuro torpore disperato. Ma un giorno uno di loro più ardito e meno riverente, avendo osservato che il maestro parlando aveva gli occhi sempre fissi alla terra lontana, si curvò ancora sul parapetto e vide il vuoto; sforzò il suo sguardo in ogni maniera per discernere qualche cosa, ma non vide altro che, come una nebbia lontana, il luccicare delle acque alternato colle masse oscure della terra; e ciò non aveva la più lontana somiglianza con quello che il maestro descriveva. Ma non era egli persona da dissolversi per la paura del vuoto come gli altri compagni. La paura si maturava in lui in piani determinati e nell'effettuazione di questi spiegava una irresistibile alacrità. D'altronde male soffrì nel suo cuore geloso d'essere cieco là dove il maestro vedeva chiaramente, e fermò fra sé il proponimento di trovare un modo per poter tornar sulla terra. Da quel giorno egli si mise a studiare con ogni attenzione la macchina geniale che li aveva sollevati, e con abili domande ottenendo dal maestro le informazioni necessarie, in breve si ebbe acquistata una conoscenza minuziosa di tutti gli ingegni.

Allora fattosi innanzi così parlò al vecchio Platone:

— Maestro, tu dici che noi abbiamo la leggerezza?

— Altrimenti almeno non saremmo invero quassù — disse Platone.

— E noi siamo leggeri per la presenza della leggerezza?

— Certamente.

— E ogni cosa in quanto è leggera è tale per la presenza della leggerezza?

— Senza dubbio.

— E all'inverso la leggerezza è tale da poter render leggera ogni cosa con la sua presenza.

— Allo stesso modo.

— Maestro, perché non potremmo noi prender un po' dell'aria che è qui attorno e metterla nella leggerezza? Secondo il discorso su cui ora ci siamo accordati, essa perderebbe la sua natura di pesante e parteciperebbe anch'essa della leggerezza. — E tacque.

Platone lo guardò a lungo negli occhi miopi coi suoi occhi che vedevano lontano, e vide ch'egli lo tradiva. Ma il giovane discepolo conosceva il meccanismo, e ragionava diritto e Platone non poteva sottrarsi alla conclusione. D'altronde egli conobbe quanto e dove egli stesso aveva errato, né poteva egli ormai vecchio negar la vita al giovane discepolo.

Egli chinò tristamente il capo e disse al giovane: « Va bene, fallo! ». Il discepolo s'affaccendava intorno alla valvola, e Platone seguiva melanconicamente i suoi movimenti. Ma d'altronde anche per lui l'altezza vertiginosa, l'aria irrespirabile, la mancanza di tutte le care cose della vita e del commercio degli uomini, l'immobilità di tutte le cose nel giro dei giorni e delle notti, aveva un sinistro senso di vuoto cui le sue parole non riescivano a riempire e che non era molto dissimile dalla paura. Sicché quando l'aria cominciò a fischiare penetrando impetuosamente nel globo e svegliò i poveri discepoli dal loro torpore, anche Platone si sentì allargare il vecchio cuore mentre la sua ξηρὴ ψυχή [1] s'inumidiva di desideri lontani.

L'areostato scendeva, i discepoli erano tornati alla vita. « Scendiamo! » « Scendiamo! ». Altro non potevano pronunciare; e questa parola non si saziavano di

[1] [« anima asciutta », *Eraclito*, DIELS, 118].

ripetere, che antecipava loro la gioia della quale avevano ormai disperato, la gioia d'aver la terra sicura sotto i piedi, d'esser per sempre salvi da quella terribile, vertiginosa solitudine.

E mentre Platone suo malgrado era assorto a osservare come l'aria penetrava nel globo; animati dal cambiamento e dalle nuove speranze e resi più curiosi dalla varietà delle cose ch'essi incominciavano a intravvedere ora sulla superficie della terra, gli si strinsero intorno e con maggior insistenza lo richiesero che parlasse ancora.

E Platone e per l'amore dei vecchi a novellare e per l'abitudine in lunghi anni contratta, continuò a descrivere ciò che gli si svolgeva sotto lo sguardo. Ma come ormai c'era l'aria terrestre nell'involucro rigido dell'areostato, come ormai la vista era più bassa, così i suoi discorsi non riuscirono più puri e convenienti a ciò ch'egli aveva sempre insegnato. Ma il più vicino e il più lontano, e l'orizzonte più ristretto e sempre vario, e le varie prospettive delle stesse cose lo preoccupavano. — Del resto poco abituato all'aria più grave ben presto egli morì.

Intanto la terra s'avvicinava, e gli sguardi dei discepoli ardevano d'impazienza. Con autorità naturale il traditore prese il posto del maestro, e con gli stessi modi di lui, come quello che conosceva a fondo il meccanismo, cominciò a parlare per quanto nulla vedesse di distinto, ma per la pratica presa, e parlando più del modo come il meccanismo funzionava, e del comportamento dell'aria nella leggerezza, che di ciò che appariva alla vista. — Quando giunsero in terra egli cominciò a introdurre l'una cosa e l'altra nel globo e predicò di tutte « la leggerezza »; poi cominciò a osservarle nelle loro vicendevoli relazioni, e poiché era fra loro e non sopra loro, andando da una all'altra col suo meccanismo, cominciò a *θεω-*

ρεῖν ὑπὲρ πάσης οὐσίας [1]. Tutta la gente accorreva da lui per prendere la merce che veniva dall'Assoluto; egli ch'era uno spirito pratico prendeva la merce ch'era più in voga e che più s'adattava alla vista, ai bisogni, ai gusti del pubblico, poi ci metteva su la marca di fabbrica coll'emblema della « leggerezza ». E il pubblico era felice di poter dire che la merce veniva dal cielo e di potersene servire proprio come se fosse stata merce di questa terra.

Quell'uomo era Aristotele [2].

Il suo sistema, che allora ebbe il più largo seguito, ancora vive fra noi, se pur sotto nuove vesti, in quanti sul terreno positivo la voce delle cose ripetendo quale dai modi vicini e dalle vicine necessità è data, nel nome dell'assoluto sapere la elaborano e s'affaccendano a teorizzar sulle cose.

---

[1] [« far teorie su tutto l'essere »; vedi Appendice II, p. 207 e nota 1].

[2] È per se stesso chiaro, che come io non pretendo che davvero Platone abbia fatto l'areonauta, così non voglio aver fatto congetture sulle sue relazioni con Aristotele come in fatti avvenissero. Ma è certo che gli ultimi dialoghi, e specialmente il *Parmenide*, sono animati da uno spirito aristotelico e sembrano un preludio alle « categorie » e alla « metafisica » d'Aristotele. Di platonico non hanno più che le frasi fatte del platonismo. Si può dire anche apertamente che non li ha fatti Platone, ma uno che non aveva niente da dire, e s'affannava ad accordare il sistema delle idee con le necessità d'un dire multiforme, quale poi s'afferma nelle opere aristoteliche, e che si doveva già sentire nell'aria, — fosse poi l'autore Platone stesso, ma un Platone vecchio, dimentico di sé, o un qualunque suo discepolo.

Il dissolversi del mondo delle idee nella infinita trama delle forme — del quale questi dialoghi (*Parmenide*, *Sofista*, *Politico*) segnano un punto intermedio rivelatore — quale avvenne allora nel lavorio filosofico degli idealisti, è una necessità che pur sotto altre apparenze si ripete ogni qual volta degli uomini seguendo materialmente la via d'un uomo migliore, s'affaccendino coi concetti per loro ormai privi di valore.

2° — LA COSTITUZIONE DELLA RETTORICA

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω [1].

PARMENIDE

I

« Se la filosofia ha vaneggiato o vaneggia per le esaltazioni metafisiche, — noi l'abbiamo rimessa sul terreno positivo: e qui, mantenendoci in contatto con la realtà abbiamo una certa via per la conquista della verità ».

Così circa per bocca dei suoi cultori parla quella che la vecchia madre via via soppianta: la scienza moderna. — Basterebbe chiedere che differenza ci sia fra realtà e verità, per la quale pur essendo in contatto con la realtà si debba ancora far via per giunger alla verità. Ma la scienza moderna

> ha tante corna,
> che non è meraviglia s'a fiaccarle
> più dell'usato alquanto si soggiorna.

S'io così parlassi a uno scienziato e gli dicessi: Se avete la realtà, a che ancora v'affaccendate? o se non l'avete, poiché col vostro lavoro (di voi, che non l'avete) non v'aggiungete niente, *μάλ' αὖθις* [2] a che an-

---

[1] [DIELS, 1, 34: « Né la consuetudine dai molteplici inganni ti spinga per questa via »: vedi n. 1 a p. 84].

[2] [« a maggior ragione »].

cora v'affaccendate? — O sappiamo o non sappiamo. Se sappiamo, siamo come tanti Iddii nell'eterna pace; se non sappiamo — *gloria in excelsis deo et pax* (almeno la pace) *hominibus in terra.*

Οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκί [1]

Parmenide.

« *Μάλ' ἀπαίδευτος εἶ* [2] — mi risponderebbe *ὑπόδρα ἰδών* [3], questo stesso dilemma è una vanità metafisica. La realtà è la realtà e il pensiero è il pensiero. Quando uno mette i denti in contatto con una mela, bisogna ben s'affaccendi con le mascelle per averla mangiata. Così è della realtà. Ogni attimo della sua vita l'uomo viene in contatto con una parte della realtà, ogni uomo nella sua vita è venuto in contatto soltanto con una parte della realtà, ogni età, ogni generazione, ogni secolo, ogni civiltà viene in contatto soltanto con una parte; passeranno millenni e non sarà mai tutta... Che vuol dire 'sappiamo o non sappiamo?' — Sappiamo oggi una parte, domani ne sappiamo un'altra, tutti i giorni della nostra vita ne sappiamo sempre delle altre. Così acquisto io sapienza per la mia parte, così ogni altro figlio dell'uomo per sua parte ne acquisti ogni giorno della sua vita sotto il cielo, e il retaggio della nostra sapienza tramandiamo ai nostri posteri perché altra ne acquistino, e sempre via s'accresca di sempre nuove verità, e si costituisca il corpo della scienza umana. — Ora per poter tramandar la sua parte, non solo, ma per poterla ritenere per se stesso, ogni uomo deve legarla ogni volta nei suoi frammenti *σὺν αἰτίας λογισμῷ* [4]. Bisogna far tesoro dell'esperienza ».

---

[1] [Vedi n. 1 a p. 63].
[2] [« sei proprio incolto »].
[3] [« guardandomi dall'alto in basso »].
[4] [« col ragionamento che si rende conto della causa »].

Nuovamente c'è nell'*αἰτία* e nel *λογισμός* l'*anticipatio*: quale è l'*αἰτία*, quale il possibile *λογισμός* di chi non ha ancora la verità, ma deve attendere la fuga dei millenni per averla? O se ha l'*αἰτία*, che bisogno ha di preoccuparsi ancora della realtà? Quale la sazietà di chi non ha mangiato, e quale la necessità di mangiare per chi è sazio? — Ma qui sembrerebbe un voler *δυσχεραίνειν ἐν τοῖς λόγοις* [1]. Qui la ragione ha soltanto la funzione di tener salda questa « esperienza ». Ed è pur curioso di saper questa che cosa sia. — « Apri gli occhi, gli orecchi, le nari, usa la lingua e le mani, ed avrai l'esperienza sana e positiva dei sensi » mi risponderebbe qualunque scienziato.

Ma quest'esperienza, per mia esperienza, è una ben strana esperienza.

Quale è il sapore del pane? quello del primo pezzo che mangio quando ho fame, o quello che mangio dopo quando mi son saziato? Quale è l'odore dell'arrosto? il buono, il caro, che ogni altro odore vince, quale mi spira incontro s'io cerchi invano il pane, o quello del pezzo d'arrosto che avanza alla mia tavola? E l'occhio, che cos'è che l'occhio vede? davvero io credo che ognuno possa esperimentare la dubbia vista del suo occhio, ed essere incerto quale sia la faccia delle persone che più gli sono vicine. — Guardate la faccia dell'amico in cui credete, e vi sarà una nobile faccia, e la nobiltà localizzerete o nel naso o nella fronte o in un « certo che degli occhi »; guardatelo quando vi abbia tradito, e vedrete una bocca turpe, una cera sinistra, « un'espressione insomma che non va ». — E se uno guardi una donna prima e dopo averne usato, la contraddizione gli riuscirà anche più stridente. — Quale è l'esperienza della realtà?

---

[1] [« far questione di parole »].

S'io ho fame, la realtà non mi è che un insieme di cose più o meno mangiabili; s'io ho sete, la realtà è più o meno liquida, e più o meno potabile; s'io ho sonno, è un grande giaciglio più o meno duro. Se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono, ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri.

II

« Ma noi non guardiamo le cose con l'occhio della fame o della sete; noi le guardiamo oggettivamente » protesterebbe uno scienziato.

Anche « l'oggettività » è una bella parola.

Veder le cose come stanno, non perché se ne abbia bisogno, ma in sé: aver in un punto « il ghiaccio e la rosa, quasi in un punto il gran freddo e il gran caldo », nella attualità della mia vita tutte le cose, « l'eternità raccolta e intera »... — È questa l'oggettività?

Sulla carta si può rivolgere a chi si vuole una simile domanda, ma chi la rivolgesse proprio a viva voce a uno scienziato, non ne uscirebbe sano. Con questa arrischierebbe infatti d'avere nuovamente tutto il sapere nel presente o di non averlo affatto; e la sua cara speranza, il suo assoluto, il suo Dio: il lavoro, sarebbe distrutto.

Eppure se « oggettività » vuol dire « oggettività », veder oggettivamente o non ha senso perché deve aver un soggetto, o è l'estrema coscienza di chi è uno colle cose, ha in sé tutte le cose: ἓν συνεχές [1], il persuaso: il dio.

La « coscienza delle cose per se stesse e non pel

[1] [« uno indivisibile »: vedi n. 1 a p. 7].

mio bisogno » bisogna per forza che sia tutta in un presente; e questo presente l'ultimo presente — ché altrimenti le cose non sarebbero per se stesse ma pel continuare: per un qualche bisogno.

Dunque l'oggettività del lavoro scientifico nella quale gli scienziati vivono floridi — *κῆρα δὲ τότε δέξονται*

ὁππότε κεν δὴ
Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι [1]

— non può esser quella oggettività catastrofica, ché altrimenti il loro esperimentare sarebbe un affermarsi simile a quello dell'ape quando pungendo muore; e il primo esperimento, il battesimo della scienza, sarebbe il battesimo della morte.

« Ma noi non vediamo, noi guardiamo oggettivamente » protesterebbe ancora lo scienziato. — Ma guardare anch'esso è un verbo, e se pur verbo vuole il soggetto. E poiché gli scienziati non possono uscir impunemente dalla loro pelle come i bachi da seta, per guardar come son fatte le cose, ci è forza ammettere che l'oggettività è *τρόπον τινά* [2] una soggettività. — E allora bisogna andar all'altro estremo: se non è il dio, è il sasso. Se non è l'identità della mia coscienza colla coscienza delle cose, è l'infinitesimale coscienza della relazione infinitesimale; e in questa l'illusione dell'assenza d'ogni assenso [3] individuale, poiché del tutto l'assenso non si

[1] [« salvo a soggiacere alla morte allora
quando
Giove voglia porre il fine o gli altri dei immortali ». [Hom. *Il.* XXII, 365-6].

[2] [« in qualche modo »].

[3] Uso « assenso » per dire « attualità della persona nell'affermazione presente ». *Adsensus*: così Cicerone traduce la *συγκατάθεσις* di Zenone Stoico, *Acad. pr.* II 144 ... *cum extensis digitis adversam manum ostenderat « visum »* (*δόξα*) *inquiebat « huiusmodi est »*.

può togliere. Per fare esperienza oggettiva io devo guardare le cose che non vedo: poiché quelle che vedo, le vedo per l'assenso della mia persona intera. E guardare vuol dire procurare all'occhio la vicinanza che risvegli il suo assenso: non come occhio che serve al mio corpo, ma come occhio, come insieme di lenti: l'assenso inorganico.

Io vedo un'altra turba di gente su questa stessa via che mena all'assenso inorganico. E so che male sopporterebbe la sua vicinanza la dignitosa schiera degli scienziati — se pur la vedesse. Ma gli occhi preoccupati dal guardare non vedono.

È questa la turba dei gaudenti: che cercano il piacere pel piacere, e nel punto che lo cercano, già non l'hanno più (v. II, c. 1°), e la loro persona si dissolve. Se la bocca non gode più in ciò che sa che è buono pel corpo, ma vuol ripetere questo godimento se anche esso sia dannoso al corpo — essa non è più la mia bocca, ma una bocca che vuol vivere per sé. Ma perché essa ricerchi e moltiplichi quelle cose, che le facevano piacere prima nel servizio del corpo, ora non giunge a cavarne il dolce sapore: quella dolcezza apparteneva al corpo e alla sua continuazione — e la bocca soffre l'amara delusione che il pane le è insipido e insipida la carne. Allora essa cerca il dolce per sé, e il salato, e il piccante; e l'uomo così procura alle determinazioni chimiche del proprio organo la vicinanza delle cose necessarie alla loro affermazione e prende la persona di quella vita quasi atomica. Così avviene di tutti gli altri sensi nella degenerazione del piacere [1].

Deinde cum paullum digitos contraxerat adsensus huiusmodi ... (JOH. v. ARNIM, *Stoicorum vet. Fragmenta*, vol. I, Lipsiae, 1905).

[1] Forse per significar questo dissolversi, questo perder la solidità, questo « versarsi » della persona, i latini dicevano *liquida voluptas*.

Così avviene nella ricerca del sapere pel sapere, che si giunge alla sapienza degli organi per loro stessi e non come organi della mia persona, e si ricerca il sapore del mondo in riguardo all'assenso inorganico[1].

Provatevi a guardar le cose che non vedete, e vedrete: linee linee, corpi corpi, colori colori; cosa sono, non lo saprete poiché già non l'avrete visto — e l'occhio per sé non lo sa, la lente non lo sa. Ma l'occhio sa quello che sa solo in quanto vostro occhio. Mettetevi, ad esempio, a guardar oggettivamente la faccia dell'amico nella quale ora vedete « una bocca turpe e un'espressione che non va », e provatevi a ritrovar la nobiltà del naso e della fronte, che prima amavate — troverete linee e angoli e curve e prominenze d'una data forma, ma delle quali non saprete dir niente; la parola nobile detta di nasi e di fronti si farà per voi vuota d'ogni significato: il naso e la fronte dalla linea nobile vi saranno indifferenti e incomprensibili.

Oppure, ad esempio, una punta. Noi tutti sappiamo che la punta punge: ma invano vorrei ridur questo mio sapere a un'esperienza oggettiva. L'occhio vedrebbe una forma puntiva conficcarsi in una mano e gocce di sangue sortirne, e la mano sentirebbe una spiacevole impressione, ma io non saprei che la punta punge, poiché l'occhio non ha da esser il mio occhio, la mano la mia mano, s'io pur voglia esser oggettivo; e la contemporaneità delle due esperienze per l'osservatore oggettivo deve esser un caso, che egli ben si guardi dal costituire a regola. Appena dopo ripetute energiche esperienze egli potrebbe azzardare l'ipotesi che forse le due cose dovrebbero avere un certo « legame di causa ».

---

[1] L'organo è organo solo in ciò che è organo dell'organismo.

M'accadde di veder dei bambini divertirsi (molto filosoficamente) con dei cartoni dipinti a figure rosse e azzurre sovrapposte. Guardandoli con vetri rossi e azzurri, che a volta a volta eliminavano le figure dello stesso colore, essi si ingegnavano a riprodurre disegnando le altre così ricavate. — Ma uno se ne stava in disparte e dispettosamente gittati i vetri colorati, s'affaccendava a copiare con tenace cura linea per linea il groviglio delle figure sovrapposte.

Ecco, pensai, questo sarà uno scienziato, che già ora il suo gioco sacrifica alla oggettività, e guarda e copia quello che egli non ha visto, quello che non ha senso per lui.

Infatti gli scienziati nelle loro esperienze la cecità degli occhi, la sordità delle orecchie, l'ottusità d'ogni loro senso esperimentano. Invano ha ammonito Parmenide [1]:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν.

A rendere più intensa questa ottusa vita autonoma dei sensi, la scienza moltiplica la loro potenza con ingegnosi apparati. — Ma questa intensificazione non è che la ripetizione della stessa vicinanza, il render più vasta la stessa unica determinazione. Come se si prende l'idrogeno non in riguardo al cloro ma in riguardo al carbonio; che dell'uno s'accontenta ogni atomo con un atomo d'idrogeno, nell'altro ogni atomo è capace di 4 atomi d'idrogeno. Ma è sempre la stessa vita atomica, la stessa impotenza a procurarsi la vicinanza; l'idrogeno è la stessa realtà puntuale per en-

[1] v. 54-56. [DIELS, 1, 34-36: « Né la consuetudine scaltra ti spinga per questa via — così che ti guidi l'occhio che non coglie nel segno, e l'orecchio rumoreggiante e la lingua »].

trambi. La vicinanza s'intensifica soltanto per la presenza delle determinazioni future, che nel presente ogni volta procura la vicinanza futura: questa è la vicinanza delle cose lontane (v. I, c. 2°). L'altra non è intensificazione ma moltiplicazione.

L'occhio nudo vede lo stesso che il telescopio o il microscopio; l'orecchio lo stesso che il telefono o il microfono. — Così anche tutti gli altri apparati che registrano con la delicatezza dei loro ingegni i segni di minime relazioni che per la vicinanza moltiplicata sono portate vicine, non più ne prendono.

Degli scienziati moderni direbbe Isaia: Hanno microscopi e non vedono, hanno microfoni e non sentono.

C'è un esperimento, che uno scienziato che voglia l'oggettività può fare. Si metta in un pericolo mortale, e invece di perder la testa per l'infinita paura, abbia il coraggio di non aver paura, fino all'ultimo: allora taglierà la vita nel grosso e s'affermerà finito in quell'infinito dove gli altri sono straziati dalla paura, e conoscerà che cos'è la vita. Consigliabile per esempio l'esperimento di Gilliatt nei *Lavoratori del mare*, quando si lascia uccidere dall'acqua che monta, seduto sullo scoglio. La viva marea mortale gorgoglia intorno all'uomo sullo scoglio, e lambendolo monta; sempre più lenta, poiché non per un corpo monta, ma per l'infinita volontà di permanere — fino a che nell'ultimo attimo infinitesimale il tempo si fermi infinitamente. E l'uomo allora che non avrà levato la testa nemmeno d'una linea per prender nuova aria e continuare ancora, si potrà dire in possesso finito dell'*infinita potestas*: egli avrà conosciuto se stesso e avrà l'assoluta conoscenza oggettiva — nell'incoscienza; avrà compiuto l'atto di libertà, avrà agito con persuasione e non patito il proprio bisogno di vivere.

Ma questa sarebbe nuovamente l'oggettività cata-

strofica. E d'altronde non è necessario architettare ad arte una tale situazione: è nella vita d'ognuno quello scoglio che la marea sommerge, quell'aria alla quale ognuno si protende, per continuare ancora sempre avanti a credersi in sicuro: poiché la nascita è l'accidente mortale, e nella vita può ognuno mostrare quanto sia ciecamente in balìa delle cose o quanto abbia in sé di ragione e veda la propria e l'altrui sorte. Ognuno può finir di girarsi nella schiavitù di ciò che non conosce, e rifiutando l'offa di parole vuote, venir a ferri corti con la vita.

III

Ma gli uomini questo temono più della morte accidentale: temono più la vita che la morte. Rinunciano volentieri ad affermarsi nei modi determinati, purché la loro rinuncia abbia un nome, una veste, una persona per cui si conceda loro un futuro quanto più vasto, una crisi quanto più lontana e certa per altrui forza, e nello stesso tempo un compito quanto più vicino: un'attività che fingendo piccoli scopi conseguibili via via in un vicino futuro, dia l'illusione di camminare a chi sta fermo.

Per un nome, per una apparenza di persona gli uomini sacrificano volentieri la loro determinata domanda, ché in questa pur sentono l'incertezza, e intimiditi s'adagiano alla qualunque fatica bruta: in ogni uomo si nasconde un'anima di fakiro.

Necessario è l'immediato tratto davanti agli occhi d'una via che si suppone finire in un qualche bene, che certo proroga il dolore aperto e continuando fugge dall'abisso della cessazione.

Perciò ogni via tracciata è una nuova miniera, ogni vessillo un manto che copre l'insufficienza dei miseri,

e concede loro una persona e un diritto: — perciò irresistibile fiorisce la rettorica.

Quanto più vicino, quanto più facilmente finito il lavoro, tanto più diffuso il metodo e ben accetto e più considerato fra gli uomini. Il deserto diventa chiostro, il convito accademia, lo studio del pittore scuola di belle arti: poiché la fatica dei riti prende nome di santità, il maneggio dei concetti il nome di sapienza, la tecnica imitativa il nome dell'arte, ogni virtuosità il nome d'una virtù. — È più facile e più proficuo educare le proprie dita a un disperato acrobatismo, che intendere ciò che si suona.

Virtuosità è identico con specialità: io ripeto, esagero, svolgo mostruosamente un dato atto, una tal serie d'atti — ed ho già una persona cospicua. Ho educato in me una macchina eccezionale.

E la fatica bruta oscura della minima vita ha il nome e il diritto d'esistere del postulato della massima vita.

Nella degenerazione della persona sapiente per la ricerca del sapere, la scienza colla sua materia inesauribile e il suo metodo fatto di vicinanza di piccoli scopi, finiti, colla sua posizione conoscitiva che esperimenta oggettivamente e ripete sempre la stessa minima reazione dell'organismo, che non solo non esige, ma non tollera la persona intera, colla sua necessità della specializzazione — ha calato le radici nel più profondo della debolezza dell'uomo ed ha dato ferma costituzione per tutti i secoli avvenire alla rettorica del sapere. Nella infinita somma delle cose che non vedono, gli scienziati portano, con la tenacia dell'esperimento, la breve luce della loro lanterna cieca via via a ricavare dalla contemporaneità o dal susseguirsi d'una data serie di relazioni una presunzione di causalità: un'ipotesi modesta, che diventi teoria o legge. — Legge

di che? legge che nel dato coincidere delle date relazioni, nel dato punto avviene la data cosa. Ma come è dato e a che? « Perché... » rispondono, e s'affannano a ricavare con nuovi esperimenti una nuova legge. E a ogni « a che? » sempre via rispondono col « perché », battendo a stento, passo per passo, le vie dell'infinita causalità — ognuno nel suo cunicolo. È la storiella dello Stento. È vero che così gli Ebrei girarono intorno a Gerico senza attaccarla, finché le mura crollarono: ma gli Ebrei — allora! — avevano un dio che non scherzava; gli scienziati hanno il dio della *φιλοψυχία* che ha la sua vita in questo prendersi gioco d'ogni cosa che vive perché pur viva.

Ma dall'estremità oscura del suo cunicolo ognuno manda al centro i « veri » conquistati, perché, in qualunque modo uno parta dal centro, la sua via è anche essa una diramazione del sistema, e i « veri » che per questa via arrivano sono già così definiti e contrassegnati da far parte del corpo della scienza. — E come all'« a che? » primo e fondamentale è finta sufficiente risposta nella promessa degli infiniti perché: « le leggi della materia quali esistono realmente e quali all'instancabile ricerca oggettiva si riveleranno »; — così in ogni punto interrotta la serie dei « perché », all'estremità è imposto un *καλλώπισμα ὄρφνης* [1] che stia per pegno degl'infiniti perché cui la scienza risponderà. Ma se la « materia », la nebbia della correlatività è un infinito *οὗ οὐδὲν ἔξω*, l'andare della scienza è un infinito « *οὗ ἀεί τι ἔξω* » [2], poiché in ogni punto essa deve esser finita nelle sue affermazioni. Poiché essa sarà finita nell'infinito, è infinita in ogni sua presunzione di finitezza.

« Ma essa non si presume finita, ma anzi fa pro-

[1] [Vedi n. 1 a p. 61].
[2] [Vedi n. 2 e 3 a p. 9].

fessione della sua infinita via; e perciò ogni scienziato nel suo lavoro dato è perfettamente onesto» — così protesterebbero sdegnati gli scienziati e con loro buona parte dei profani.

Che giova, quando il presupposto del lavoro è disonesto, quando è disonesta la sufficienza d'un lavoro finito in ogni suo punto sia pur per una via che si confessa infinita (ma anzi appunto per questo) come risposta che deve soddisfare alla richiesta della persuasione?

Qualunque cosa uno scienziato indichi come parte della scienza, nella infinita correlatività di ciò che manca dell'essere, dirà sempre *unredliches*: cosa che come è inadeguata alla richiesta così è disonesta a dirsi [1]. E dal velo dei suoi *καλλωπίσματα*, dalle sue parole « materia » « legge » « finalità » « principio vitale » ecc., esclamerà sempre allo stesso modo la stessa richiesta, ch'egli avrà violentato e reso ottusa nella sua propria vita quando dell'attività dell'esperimento si sarà finto vita sufficiente.

È vero, la scienza non fa più affermazioni dogma-

---

[1] S'io chiedo « che cos'è il pane », e rispondo « pane è ciò che *mi* sazia », ho dato una risposta giusta alla mia fame, alla continuazione della mia vita. Ma questa risposta avviene senza parole. Ho fame, prendo il pane, mangio e taccio. Ma se chiedo, non ho fame del pane ma di qualche cosa che la mia fame sazi più durabilmente che non faccia un pane. E a questa la risposta che a quella sazietà accennava è inadeguata. — A questa fame sarà adeguata la risposta che mi dica a che bene il pane sazi la mia fame, a che buon fine si continui la mia vita, onde pure il pane abbia un sufficiente fine alla sua esistenza. Con la mia domanda io chiedo al pane altro sapore che non quello dolce al mio stomaco. Ora se uno mi finga sufficiente sapienza nell'affermazione che il pane mi sazia perché contiene quelle tali sostanze, e queste le contiene perché è fatto di farina, e la farina si cava dalle tali granaglie e le granaglie... — egli potrà dir molte cose, ma dirà cose che non vogliono esser dette, dirà *unredliches*.

tiche; è passato il tempo in cui essa per vieppiù crescere doveva colla violenza [1] rompere le braccia di chi più ampiamente aveva saputo abbracciarla; — la sua via non è più un susseguirsi d'esclusioni e di ribellioni.

Ma questa confessione perpetua d'insufficienza non è che l'estremo artificio per farsi più sicura dell'avvenire. Essa ora non soltanto afferma una relazione *κατὰ* [2] queste circostanze di tempo e di luogo, ma anche aggiunge: *κατὰ* questo grado dei nostri studi. Essa fa getto di tutta la propria persona perché pur resti intatto il metodo, il diritto del lavoro, poiché è quello il punto vitale, è la ragione, l'assoluto: il dio — onde derivi ad ognuno il diritto d'esistere, il diritto cioè d'abbrutirsi nella vita diminuita, nella fatica ottusa, di curvare la schiena in un angolo oscuro per non aver da guardare in faccia la vita e non vedere la morte.

E l'affermazione di questo lavoro che è solo un riferirsi alla deficienza delle cose (mentre come ragione dell'irrazionale lo stesso irrazionale ripete) come sufficiente alla richiesta della persuasione, per mezzo dei modi e delle parole che solo nella vita vissuta della persuasione hanno una ragione d'essere — questo costituisce la rettorica scientifica.

IV

Nel perseguitare le relazioni elementari attraverso i loro accidenti per notare la loro regolarità, gli scienziati rivivono la vita inorganica delle cose non per ciò

---

[1] Dico violenza, perché altro modo a che una nuova teoria trionfi non v'è che nel metter più e più persone in contatto vicino con quella data qualità d'esperimenti che la dimostrano.

[2] [« secondo »].

ch'essa ha di comune anche con l'uomo (l'impossibilità della persuasione), ma nella sua relativa persuasione, nelle sue determinazioni, nelle « proprietà », e nei modi come queste s'affermano. — Essi possono in quantità sottratte al resto fingere la regolarità d'una correlazione che in natura da altri elementi è turbata: eliminare la contingenza, e procurare la vicinanza perché la relazione avvenga regolarmente.

E poiché d'altronde essi astraggono anche le determinazioni elementari dell'uomo, essi possono nell'interesse di questi fingere una *ἐντελέχεια*[1] che alla soddisfazione di questi bisogni culmini ed elimini per loro le consuete contingenze. Così essi possono dare all'uomo medicine per i suoi mali e, soddisfazione più sicura dei suoi bisogni, questa previsione che porta vicino all'uomo moderno senza sua potenza quello di cui egli possa aver bisogno. E questo è manifesto nelle macchine che trasformano, congiungono, eliminano la contingenza da una cerchia di relazioni e, come un nucleo organico, procurano la vicinanza alle singole parti perché il tutto cospiri all'avvenimento delle cose che l'uomo chiede per sé. Così quasi ultime leve meglio che altri gli scienziati possono violentare la natura a maggior comodità dell'uomo che vuol pur continuare.

E nella vita sociale, nei rapporti fra uomo e uomo, essi astraggono le elementari necessità, le possono perseguitare negli ultimi dettagli, e tenere nei loro registri le statistiche del bene e del male; nel loro attribuir valore a ogni determinazione, segnare la via della eliminazione degli attriti, perché ognuno possa affermarsi non in danno ma in vantaggio dell'altro. Qui fanno quello che le api fanno quando da fiore a fiore portano il polline.

Ma, soprattutto, per la loro attività s'infiltrano,

---

[1] [*entelechia*].

come segni di date relazioni, date parole sulle quali gli uomini senza conoscerle s'appoggiano per gli usi della vita e senza conoscerle come ricevute le dànno. I termini tecnici dànno una certa uniformità di linguaggio agli uomini. Invano sognano i fautori delle lingue internazionali create con intenzione: la lingua internazionale sarà la lingua dei termini tecnici, dei *καλλωπίσματα ὄρφνης*.

Perciò i profani inneggiano agli scienziati come ai « pionieri della civiltà ». — Io dico ch'essi, nei quali parla la voce degli elementari bisogni e si procura la futura vicinanza, sono strumenti inconsci nello svolgimento della *κοινωνία κακῶν* [1] per la quale gli uomini se non riusciranno ad intendersi certo giungeranno ad intendersela.

[1] [« comunella dei malvagi »].

3° — LA RETTORICA NELLA VITA

ἢ περὶ κακῶν κοινωνίας [1]

φιλοψυχία κοινωνίαν συνέστησεν [2].

... di molti
Tristi e miseri tutti un popol fanno
Lieto e felice....

LEOPARDI.

I — *Il singolo nella società*

1°. L'altro lato dell'iperbole.

$(x_{c1}\, y_{c1} = m^2)$

— Vede — mi diceva dopo un pranzo abbondante in conclusione d'un lungo discorso un grosso signore, — vede? la vita ha pure i suoi lati belli. Conviene saperla prendere: non pretender rigidamente ciò che già ha fatto il suo tempo, ma adattarsi ragionevolmente, e godere di ciò che il nostro tempo ci offre che nessun tempo ha mai offerto ancora ai propri figli. Fruire di questa maravigliosa comodità della vita, e cogliere, fra la varietà aumentata dei piaceri, di questo e di quello con saggia misura: *habere — non haberi*, come dicono.

— Lei è un artista!

— Sì, infatti, credo che sono un artista. Non che io scriva o dipinga ma, lei m'intende: artista, artista nell'anima. Io ho un buon cuore, pieno di sentimenti

---

[1] [« ovvero *Della comunella dei malvagi* »].

[2] [« La società è nata dalla paura della morte »].

gentili coi quali mi rendo poetica ogni situazione e mi faccio bella la vita, mi creo i piaceri...

— Secondo la sua fantasia....

— Ma badiamo! non da eccentrico! ma nella via e nel modo come il nostro provvido tempo facili e leciti ce li offre.

— Gaudente, ma uomo di mondo.

— Certo, ma gaudente... intendiamoci! Bisogna concedere un po' al corpo e un po' allo spirito. Ah, la poesia e la letteratura sono state sempre la mia passione! Anche la storia! C'è un compiacimento a pensare: « ecco, tutto questo abbiamo fatto noi », e d'altronde constatare la via che s'è fatta per cui la nostra vita s'è evoluta al presente grado di civiltà. È una bella cosa, la storia. Chissà, se non fossi stato preso nell'ingranaggio amministrativo... Mah... Del resto io credo che nel tempo che corre ogni uomo, che voglia camminare col progresso, debba possedere una varia ed eletta cultura umana. Né debba esser del tutto ignaro delle scienze esatte, per le quali siamo i veri signori del creato e nessun mistero sfugge ormai al nostro occhio.

— Ma lei è multilatere!

— Oh, un dilettante...

— Lei trova tempo per tutto!

— Certo! Ma bisogna aver la coscienza di aver fatto il proprio dovere. Ah questo sì, sul dovere non si transige. Altro è compiacersi di letteratura, di scienza, d'arte, di filosofia nelle piacevoli conversazioni, altro è la vita seria. Come si direbbe: altro la teoria altro la pratica. Io, come vede, mi compiaccio di queste discussioni teoriche, mi diletto degli eleganti problemi etici e mi concedo anche il lusso di scambiare delle proposizioni paradossali. Ma badiamo bene! ogni cosa a suo tempo e luogo. Quando indosso l'uniforme vesto anche un'altra persona. Io credo che nell'esercizio delle sue funzioni l'uomo debba esser assolutamente libero.

Libero di mente e di spirito. Nell'anticamera del mio ufficio io depongo tutte le mie opinioni personali, i sentimenti, le debolezze umane. Ed entro nel tempio della civiltà a compiere la mia opera col cuore temprato all'oggettività. Allora io sento di portare il mio contributo alla grande opera di civiltà in pro' dell'umanità. E in me parlano le sante istituzioni. Dico bene, eh?

— Io ammiro la sua fermezza. E, lei non pensa ai suoi interessi?

— Lo stipendio corre ed è sicuro. E poi, lei sa, gli incerti....

— Già, già. Ma... e poi? quando, Dio lo tenga lontano, questa sua mirabile fibra sarà affievolita?

— C'è la pensione: lo Stato non abbandona i suoi fedeli. Che?

— Ma... scusi se le suscito brutte immagini... ma siamo uomini deboli.... Nel caso di una malattia? sa, ce ne sono tante ora in giro....

— Niente, niente: appartengo a una cassa per ammalati, come tutti i miei colleghi. Il nostro ospedale ha tutti i comodi moderni e si vien curati secondo le più moderne conquiste della medicina. Vede?

— Ah, vedo! ma, non saprei, i casi son tanti — capisco che siamo difesi dalle leggi — pure i furti sono all'ordine del giorno.

— Sono assicurato contro il furto.

— Ah! ma... e... metta il caso d'un incendio.

— Assicurato contro il fuoco.

— Perbacco! Ma un cavallo, scusi, volevo dire un automobile, che c'investe, un tegolo....

— Assicurato contro gli accidenti.

— Ma infine morire — moriamo tutti!

— Fa niente, sono assicurato pel caso di morte. Come vede — aggiunse poi trionfante, sorridendo del mio smarrimento, sono in una botte di ferro, come si suol dire.

Io rimasi senza parole, ma nello smarrimento mi lampeggiò l'idea che il vino prima d'entrar nella botte passò sotto torchio.

Quest'uomo del suo tempo [1] con la sua *προθυμία* [2] e la sua « botte di ferro » è dunque l'individuo sognato da Hegel al sommo della chiesa gotica che gli antichi ignoravano [3], all'ultimo momento della libera evoluzione del sistema della libertà [4]; egli è l'obbiettivazione della libertà che è fine a se stessa e di se stessa gode [5]; e « la persona ch'egli veste » nell'esercizio della sua carica, quella è la seconda natura [6], la libertà morale, medio concreto che unifica l'idea e le passioni umane [7], fine essenziale dell'esistenza soggettiva, unione della volontà soggettiva e della volontà razionale; questa è dunque l'idea divina [8], ciò che Iddio ha in-

---

[1] HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, Rekl. Bibl., 4881-85. (Non traduco le citazioni da Hegel perché dispero di poter riprodurre in italiano il loro ineffabile callopismatismo). — *Die Lebendigkeit des Staates in den Individuen ist Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte;... Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus* (p. 93).

[2] [« zelante premura »].

[3] *Von solchem gotischen Dombau haben die Alten nichts gewusst* (p. 88).

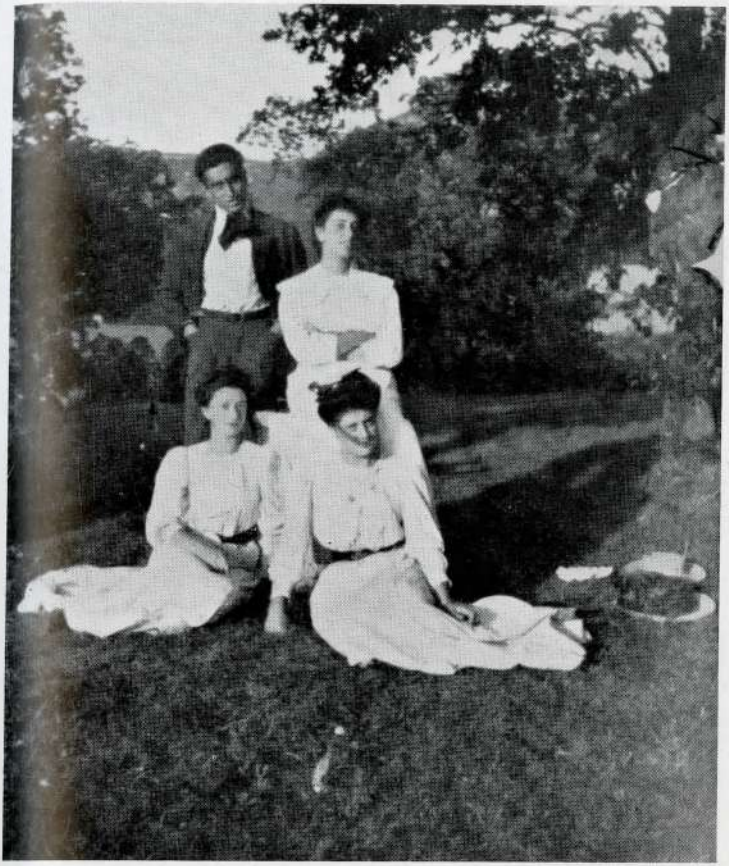
[4] *Das System der Freiheit (ist) freie Entwicklung ihrer Momente* (p. 88).

[5] *Die Freiheit ist sich der Zweck, den sie ausführt* (p. 54). *Er (der Staat) ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Obiectivität erhält und im Genusse dieser Obiectivität lebt* (p. 78).

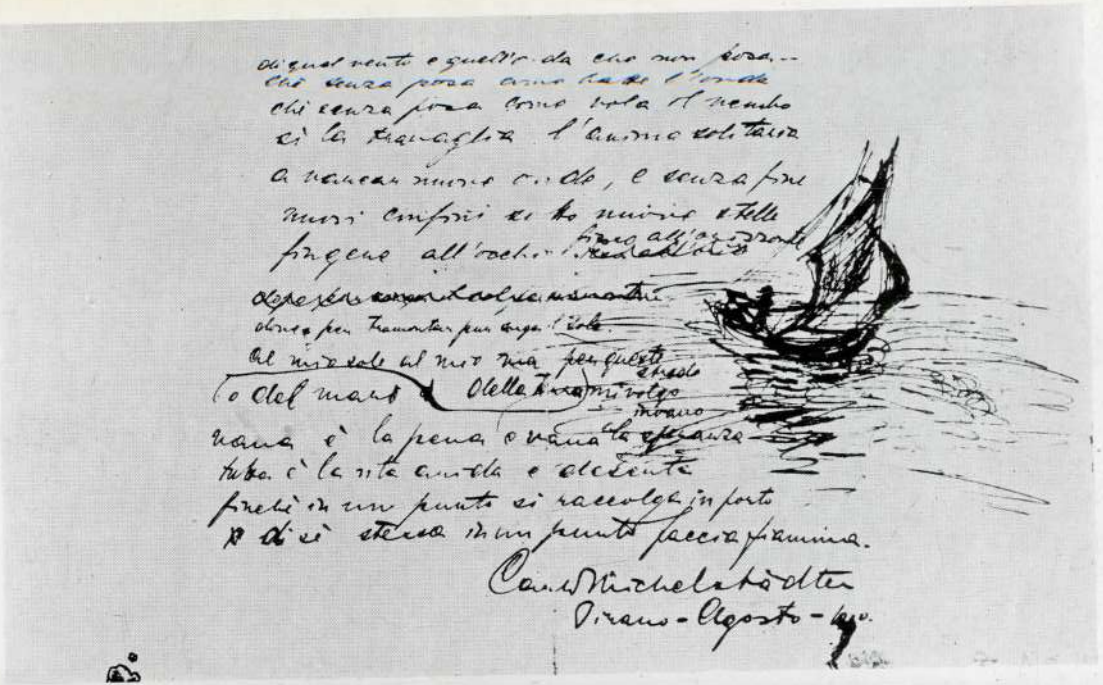
[6] *Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das substantielle Recht, die zweite Natur, wie man sie mit Recht genannt hat, denn die erste Natur des Menschen ist sein unmittelbares, tierisches Sein* (p. 78).

[7] *Die konkrete Mitte und Vereinigung beider (der Idee und der menschlichen Leidenschaften) ist die sittliche Freiheit im Staate* (p. 59).

[8] *Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist* (p. 78).



Con la sorella e la Signorina Cassini, estate 1908 (cfr. lettera n. 63)



Autografo della poesia « Onda per onda batte sullo scoglio »

teso di fare col mondo per ritrovare se stesso [1]. — Pure io credo che la fame, il sonno, la paura, anche se li chiamiamo « volontà razionale », restino pur sempre fame, sonno e paura, e così tutte l'altre cose, per le quali non so dove sia tranquilla la riva al nostro egoismo [2], che quanto è tale tanto non può arrivare — né dove siano la libertà morale e l'idea e il fine essenziale.

— Ma — mi direbbe il mio uomo — tutto ciò a me che importa? Io so che sono sicuro, e nella coscienza dei miei diritti e dei miei doveri libero e potente. Oppure, con le parole di John Stuart Mill [3], « non è qui questione della cosidetta libertà del volere che così inopportunamente viene contrapposta alla dottrina erroneamente detta della necessità filosofica, ma della libertà civile o sociale ». Della « libertà d'esser schiavo », dunque? E va bene.

Infatti è questo che l'uomo cerca, è così che crede giungere alla gioia; né può uscire di sé per vedere di più. — Soltanto egli paga l'ignoranza col lento oscuro e continuo tormento ch'egli non si confessa e che altri non vede, — poiché il destino è come un'equazione e non si lascia ingannare.

---

[1] *Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will, Gott aber ist das Vollkommenste und kann darum nichts als sich selbst, seinen eignen Willen wollen* (p. 54). — Ma: *Quidve novi potuit tanto post ante quietos | inlicere ut cuperent vitam mutare priorem? | Nam gaudere novis rebus debere videtur | cui veteres obsunt: sed cui nil accidit aegri | tempore in ante acto, cum pulchre degeret aevom | quid potuit novitatis amorem accendere tali?* (LUCREZIO, V. 168).

[2] Dalla contemplazione scoraggiante delle sanguinate vie della storia ci riconfortiamo così: *dass wir in die Gegenwart unsrer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse geniesst* (p. 56).

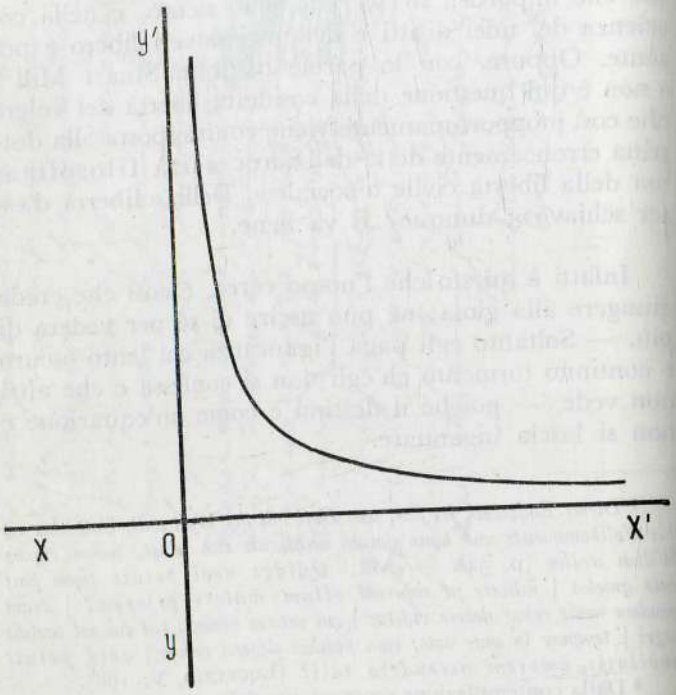
[3] Son le prime parole del primo capitolo del *Saggio sulla libertà*.

È l'altro lato dell'iperbole [1]. L'uomo è vivo ancora, occupa ancora uno spazio, e qualche cosa piccola egli deve ancor sempre fare così ch'egli senta infinito il postulato della sicurezza.

Come all'altro lato l'uomo non si sentiva mai tale

---

[1] Al limite C_1 piacere senza vita. x = la pretesa di piacere sicuro (sufficienza — presunzione di diritto). y = azione indivi-



duale. $x_{c1} = \lim x = \infty$: sicurezza dei propri piaceri finita per infinite contingenze. $y_{c1} = \lim y = 0$: eliminazione dell'attività (dell'impegno personale). $xy = m^2$: La vita è una grandezza irriducibile e a questo limite la società s'avvicinerà infinitamente ma non vi giungerà mai.

da poter chiedere con giustizia qualche cosa come giusto per sé, così qui presume sempre la sufficienza della sua qualsiasi persona; e come l'altro postulava la giustizia nella liberazione dalla volontà irrazionale, così questo cerca la sicurezza nell'adattamento a un codice di diritti e doveri: la libertà d'essere schiavo; dove l'altro domandava la soddisfazione attuale tutta in un punto, questo cerca il modo di poter continuar con sicurezza ad aver fame in tutto il futuro. E come quella era la via delle più grandi individualità che domandano un valore e lo assomigliano nella loro volontà libera e incrollabile; questa è la via del disgregamento dell'individualità, di coloro che si preoccupano della vita come se già avesse valore (sufficienza), e vivono *ὡς ἐόντος*[1] l'assoluto, con la previsione limitata all'attimo. Ché l'uno ama e volge gli occhi al possesso totale, all'identificazione; l'altro è tenero e zelante di ciò che crede possedere, perché rimanga per lui anche in futuro — mentre tanto lo possiede, quanto è posseduto. « E si rivolge alle cose che sono dietro a lui ». Ricordatevi della femmina di Lot — dice Cristo. — *ὃς ἂν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν*[2].

Questa è la via che ognuno batte se voglia procacciarsi il piacere della vita (v. I, c. 2°). Ma qui troviamo questi individui ridotti a meccanismi, non però, come ci aspetteremmo, vittime della loro debolezza, in balìa del caso, ma « sufficienti » e sicuri come divinità. — La loro degenerazione è detta educazione civile, la loro fame è attività di progresso, la loro paura è la morale, la loro violenza, il loro odio egoistico la

[1] [« come se ci fosse »].

[2] Luca, 17, 31-33. — Intraducibile per l'effetto del *περί*, del *medio* e del doppio senso di *ψυχή* (anima e vita): — Chiunque cerchi di assicurarsi la conservazione della propria persona — la porterà al dissolvimento.

spada della giustizia: *ὄρφνης καλλωπίσμασιν ἀνθεῖ κακῶν περ ὕπουλος ἡ πρὸς βίον κοινωνία* [1] — e *διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἠξίου καὶ τἆλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι* [2].

Per loro disse Cristo: *εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν· ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει* [3].

Si son fatta una forza della loro debolezza, poiché su questa comune debolezza speculando hanno creato una sicurezza fatta di reciproca convenzione.

È il regno della rettorica.

Infatti per quanto ognuno è limitato all'attimo, la società estende la sua previsione nello spazio e nel tempo, perché ognuno possa *κοινωφελῶς φιλοψυχεῖν* [4]: ognuno nel suo piccolo posto pensare alla propria piccola vita, ma questo soltanto possibile in quel modo determinato, perché anche ogni altro a sua volta possa fare altrettanto, ognuno girando sul suo pernio, e sapendo via via nei suoi denti i denti delle ruote connesse: *ὁρμῶντές τε καὶ ὁρμώμενοι* [5], mossi e motori ad un tempo, infallibili e sicuri tutti, in quanto attraverso di loro viva la vita del grande organismo con la sua previsione complessa e squisita, cristallizzata negli ingegni delicati e potenti che eliminano dal campo della vita umana ogni contingenza.

E come perché uno metta in un organo meccanico una data moneta e giri l'apposita leva, la macchina

---

[1] [« con gli abbellimenti dell'oscurità fiorisce, nascondendo i mali, la società rivolta alla vita »].

[2] PLATONE, *Apologia*, 22 d: [« per il fatto di esercitar bene la propria arte, ciascuno credeva di essere grandemente saggio anche nelle altre cose della massima importanza »].

[3] GIOVANNI, 9, 41: [« se foste ciechi, non ne avreste colpa; ma poiché dite: 'Noi vediamo' — la colpa vostra rimane »].

[4] [« badare alla propria vita in modo giovevole all'interesse comune »].

[5] [tradotto dalla frase seguente].

pronta gli suona la melodia desiderata, poiché nei suoi congegni è cristallizzato il genio musicale del compositore e l'ingegno tecnico dell'organista; così al determinato lavoro che l'uomo compie per la società, che gli è familiare e istintivo nel modo, ma oscuro nella ragione e nel fine, la società gli largisce *sine cura* tutto quanto gli è necessario, poiché nel suo organismo è cristallizzato tutto l'ingegno delle più forti individualità accumulato dai secoli: — *ὁ βίος ὁ μετ' ἀσφαλείας ἥδιστος* [1].

2°. **La sicurezza.**
($\lim c_1 x = \infty$)

Questa sicurezza delle cose necessarie sta nella forza sufficiente per assicurarsi nel futuro l'affermazione delle proprie determinazioni di fronte a tutte le altre determinazioni (forze) estranee e nemiche: per vincere la materia (il tempo e la varietà delle cose [spazio]) colla propria forma.

In questa materia sono compresi anche i miei simili — che si distinguono dal resto della materia in ciò che si determinano nello stesso modo come io mi determino, che per continuare cioè impongono al resto della materia la stessa forma che io le impongo.

Così la sicurezza (la « cosa », come dicono i giuristi) significa:

1°) violenza sulla natura: lavoro;
2°) violenza verso l'uomo: proprietà.

1°. Io ho lavorato il campo, ho approfittato a mio vantaggio del sole, della pioggia, dell'aria, della terra; ho ucciso gli animali nocivi, ho addomesticati quelli

[1] ARISTOTELE, *Ret.*, A 5. 1360 b 15. [« la vita con sicurezza è la più dolce »].

che mi potevano servire. Ho colto il frutto della terra violentando la pianta; ho costrutto un tetto a difesa delle intemperie e delle fiere, vincendo lo spazio e l'inerzia e la durezza del sasso; mi sono fatto le vesti, le armi, gli utensili; ho cacciato nel bosco la selvaggina, ho tagliato la legna per cucinarla sul mio focolare e mangiar questa e il frutto del campo a mia maggior gloria.

Finché ci siano l'aria, la terra, il sole e l'acqua, e sulla terra campi e boschi, ed in questi vegetazione e animali, la potenzialità del lavoro in me e i cumuli di lavoro passato (le cose elaborate) in mio possesso mi sono sufficiente sicurezza pel mio futuro. Ma ecco ora il maggior pericolo di fronte al quale io non ho alcuna previsione, ecco una potenzialità di lavoro identica alla mia che vuol determinarsi nello stesso punto dello spazio e del tempo, e toglie a me tutto il futuro: ecco l'uomo, il mio simile.

2°. Sul campo ancora fumante si rinnova la lotta. — I due uomini si contendono la sicurezza di poter violentar la natura e di usar dei cumuli di lavoro passato: in breve i due simili non sono più simili, ma l'uno ha il diritto del lavoro (o proprietà immobile) e il diritto sui cumuli di lavoro (o proprietà mobile), ha affermato di fronte all'altro la propria individualità; l'altro ha il futuro troncato, è alla mercè del vincitore in ciò che egli vuol vivere ancora e non può giovarsi della propria potenza di lavoro. L'altro allora gli dà il mezzo di vivere purché egli lavori per lui. Così l'uomo ha subordinato il suo simile alla propria sicurezza: ha esteso la sua violenza anche sul suo simile, perché questo cooperi a fornirgli quanto gli giova. E questo, lo schiavo, è materia di fronte al padrone, egli è una « cosa ».

Ma egli è « cosa » in altro modo di come sia «cosa» un albero che il padrone sradica per usar tutto il le-

gno; egli è « cosa » come l'albero che il padrone innesta e pota per ricavarne le frutta, e come quello ch'egli priva periodicamente dei rami per aver legna da ardere. Lo schiavo serve al padrone vivo anche perché muoia per lui — ma non morto.

Così la sua schiavitù non è assoluta ma relativa al suo bisogno di vivere. La mano dello schiavo non è condotta con la forza a girar la mola del mulino; ma essa lo fa perché il corpo abbia poi da mangiare, e non sia con la frusta o coi supplizi impedito di farlo temporaneamente o per sempre. A ognuno dei mezzi coercitivi o alla minaccia dei mezzi coercitivi inerisce la vittoriosa violenza padronale, la persuasività assoluta riguardo alla volontà di vivere dello schiavo.

Lo schiavo che non ha più bisogno del futuro è libero, poiché non offre più presa alla persuasione della violenza padronale. Finché l'acqua ha peso, cioè volontà d'andar al centro della terra, può esser costretta a far andar i mulini e le fabbriche rannicchiate alle sponde: essa deve seguire tutte le vie preparate dall'uomo e far girare tutte le sue ruote, se pur vuole scendere e non restar sospesa. Ma il giorno che l'acqua non abbia più bisogno del « più basso », all'uomo saranno vane le sue chiuse e i suoi canali e le sue ruote: e tutte le fabbriche e tutti i mulini resteranno fermi per sempre.

Il padrone si serve dello schiavo attraverso la di lui forma: attraverso la sua potenza di lavoro. E gli fa sentire che il suo diritto d'esistere coincide colla somma di doveri verso il padrone, che la sua sicurezza è condizionata dal suo aderire ininterrotto ai bisogni del padrone.

Così nelle sue catene dure ma sicure lo schiavo s'acquista col violentamento della natura in pro' del padrone la sicurezza fra gli uomini; e con la sua violenza sul suo simile il padrone ricava da lui la sicurezza di fronte alla natura, ch'egli non lavorando non

ha più in sé. — Uniti, sono entrambi sicuri; staccati, muoiono entrambi: ché l'uno ha il diritto ma non la potenza del lavoro, l'altro la potenza ma non il diritto.

Ma dice il codice: « ogni uomo ha per natura diritti già da sé stessi evidenti alla ragione » [1]; dichiara che tutto potrà esser considerato come cosa ma che l'uomo non è una cosa (§ 285), ma l'uomo è una persona, e proclama la liberazione degli schiavi (§ 16).

Gli uomini dovranno amarsi? sacrificare ognuno il suo futuro per il suo compagno? o dovrà riscoppiare la battaglia sanguinosa e ognuno dovrà conquistarsi il futuro a rischio di perderlo?

I malsicuri padroni e i malsicuri liberti si guardano con terrore, nostalgici gli uni del sicuro dominio, gli altri delle catene sicure.

L'amore e l'aperta battaglia minacciano allo stesso modo la loro sicurezza. — Ma la società apre le braccia materne, essa non è tenera che di questa sicurezza appunto; il suo codice parla così «per convenienza», in realtà esso non è che la cristallizzazione di questa preoccupazione del singolo pel suo futuro. — L'eschimese e l'etiope s'incontrano nella zona temperata; esclamano simultaneamente: « Ho freddo — dice l'etiope — dammi le tue pelli »; « ho caldo — dice l'eschimese — dammi le tue penne ». — Ognuno ha visto nell'altro soltanto la cosa che gli è necessaria, non l'uomo che ha da vivere lui stesso (poiché ognuno allora avrebbe dovuto supporre che la cosa necessaria a lui fosse necessaria pure all'altro); ma d'altronde la preoccupazione per la propria vita avrebbe

---

[1] Cito il codice austriaco, ed. 1905, § 16. *Jeder Mensch hat angeborne, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte, und ist daher als eine Person zu betrachten. Sklaverei oder Leibeigenschaft, und die Ausübung einer darauf sich beziehenden Macht wird in diesen Ländern nicht gestattet.*

trattenuto ognuno dei due dal compromettere tutto se stesso nella lotta. Ma lo scambio conveniente ad entrambi li ha fatti sicuri pur senza amore vicendevole, pur senza la vittoria d'alcuno. — E la società cura che sempre un eschimese incontri in questo modo un etiope; e ottiene così che i suoi gracili figliuoli abbiano senza graffiarsi ognuno la sua zuppa che da sé non saprebbe come farsi; e fatta, come difenderla dagli altri.

Io sono debole di corpo e d'anima; messo in mezzo alla natura sarei presto vittima della fame, delle intemperie, delle fiere; messo in possesso di ciò che mi è necessario, al riparo delle forze della natura, ma in mezzo alla cupidigia degli altri uomini, sarei in breve privato di tutto e perirei miseramente. La società mi prende, mi insegna a muover le mani secondo regole stabilite; e per questo povero lavoro della mia povera macchina mi adula dicendo che sono una persona, che ho diritti acquisiti pel solo fatto che sono nato, mi dà tutto ciò che m'è necessario, e non solo il puro sostentamento ma tutti i raffinati prodotti del lavoro altrui; mi dà la sicurezza di fronte a tutti gli altri. Gli uomini hanno trovato nella società un padrone migliore dei singoli padroni, perché non chiede loro una varietà di lavori, una potenza bastante alla sicurezza di fronte alla natura, ma solo quel piccolo e facile lavoro familiare ed oscuro, purché lo si faccia così come a lei è utile, purché non si urti in nessun modo cogli interessi del padrone: *εἰ ἐλευθέρους αὐτοὺς δεῖ ζῆν, τῶν κρατούντων ἐστὶ πάντ' ἀκουστέα* [1]. La sicurezza è facile ma è tanto più dura. La società ha modi ben determinati; essa lega, limita, minaccia: la sua forza diffusa è concreta in quel capolavoro di persuasione che è il codice penale. La cura di questa sicurezza asservisce l'uomo in ogni atto. Dal momento che l'uo-

[1] Cfr. SOFOCLE, *Elettra*, 339-340. [« Se essi vogliono vivere liberi, debbono obbedire in tutto a chi ha il potere »].

mo vuol poter dire « questo è legalmente mio », egli s'è reso schiavo attraverso il proprio futuro del futuro di tutti gli altri: egli è materia (la proprietà mobile).

Ma in cambio, la società fa quello che nessun padrone farebbe; essa rende partecipi i suoi schiavi della sua autorità, in ciò che il loro lavoro essa trasforma in denaro, e al denaro dà forza di legge.

§ 18. *Jedermann ist unter den von den Gesetzen vorgeschriebenen Bedingungen fähig, Rechte zu erwerben.*

La possibilità d'acquistare un diritto su una cosa già elaborata per servire all'uomo, su un cumulo di lavoro altrui, è già di fatto un diritto sul lavoro altrui. La possibilità d'acquistare il diritto di *bearbeiten* una cosa (la proprietà immobile), in ciò che significa la sicurezza che altri non lavorerà, è di fatto il diritto sull'altrui non lavoro. La proprietà è dunque la violenza sull'altrui persona, e attraverso la persona sulla natura. — E questa violenza è assoluta fra gli uomini poiché la società vendica con tutta la sua forza i diritti dei suoi fedeli.

§ 19. *Jedem, der sich in seinem Rechte gekränkt zu sein erachtet, steht es frei, seine Beschwerde vor der durch die Gesetze bestimmten Behörde anzubringen.*

In tal modo ognuno può rendersi personalmente assoluta quella sicurezza che già per la coercizione generale egli gode. La piccola volontà vuole affermare la sua determinazione. E la società le dà modo di prendere. La piccola volontà non può difendere quello che ha preso colla sua violenza, e ne affida la difesa alla violenza sociale.

La piccola volontà ignara di tutto che non sia quell'oscuro senso delle sue necessità, che per queste nega, ignorandola, ogni altra volontà, che τὸ ἑαυτῆς μέρος[1] ucciderebbe tutto quanto vive, per continuar a viver essa

[1] [« per parte sua »].

stessa — acquista così per mezzo della società forza intelligente e sicura contro ogni altra volontà, acquista potere su tutto ciò che i secoli passati hanno fatto, che il secolo presente produce. Ogni altra volontà è schiava del suo futuro. Tutto è materia per la sua vita.

Così dunque nella società organizzata ognuno violenta l'altro attraverso l'onnipotenza dell'organizzazione; ognuno è materia e forma, schiavo e padrone ad un tempo per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri. L'organizzazione è onnipotente, ed è incorruttibile poiché consiste per la deficienza del singolo e per la sua paura: e non c'è maggior potenza di quella che si fa una forza della propria debolezza. Il singolo che per la sua sicurezza vive la sua vita nel modo sociale, *κοινωφελῶς φιλοψυχῶν*, che ha trovato che la libertà d'esser schiavo della vita è sicura a chi sa *τοῖς κρατοῦσιν εἰκαθεῖν*, e s'è adattato alla forma sociale, è geloso di questa in ragione appunto della debolezza con la quale vi s'è affidato, geloso come è geloso il creditore della propria cambiale; che, se ha fatto tanto d'accettarla e d'affidarle il suo avere, dipende con la vita da quel pezzo di carta. Ché questo alla carta, quello alla forma sociale, sono entrambi attaccati come il naufrago alla tavola di salvezza, non per amore della tavola ma della propria salvezza. Così gli uomini che hanno accettata la cambiale della società, vi si tengono colle dita rattrappite — o con saldezza di principi — ed è questo il loro sguardo corrucciato volto all'opinione altrui, alla *στάσις* di ogni fede perché non *ἐπεγείρῃ στάσιν τινά*, a ogni fatto altrui perché non si faccia fazioso; è questa la loro gravità d'istrumenti d'orchestra che perché soffiano e vengono soffiati si sentono l'autorità del compositore — per cui mi meraviglio che non usino tutti il « noi » per la prima persona singolare, come già lo fanno i viag-

giatori di commercio, o il fattorino d'una banca che parlava dei « nostri milioni »; è questa la loro ἀκρίβεια nella misura dei diritti e dei doveri, questa la loro « sufficienza » che non sopporta che ad altri non basti ciò che basta loro, per cui se uno usi a oltraggio di ciò che a ognuno dalla comune misura è concesso, si sentono pel fatto stesso personalmente oltraggiati [1]. È perciò che se avessero a sacrificare a qualche dio che non fosse l'eterno Pluto, sacrificherebbero a Procuste. — Vien fatto di chieder soltanto che cosa sieno quei diritti che secondo il codice spettano all'uomo già per razionale evidenza, pel fatto stesso che è nato, e quale sia la « persona ».

3°. La riduzione della persona.

(lim $c_1 y = 0$)

Camminando per una vecchia via della mia città, io mi sentii spesso lusingato dall'aspetto conveniente che la fronte delle case mi presentava, che anche le tracce del tempo e delle intemperie avevano un'aria rispettabile e confortante. Ma le città, si sa, progrediscono, i nuovi bisogni culminano in progetti edilizi, e i progetti edilizi sventrano senza pietà le parti ingombranti. La mia via restò rispettata; ma tutti i fabbri-

---

[1] È per questo che oltraggio ha preso nell'uso comune il significato d'offesa. Non così il greco ὕβρις che resta stretto al soggetto (come potenza) ed ha in lui la sua Nemesi (vedi *Inno a Nemesi* di Mesomede); e prende il punto di vista dell'oltraggiato, « offesa », solo nelle affermazioni in un dato punto riguardo a una data cosa. (Nel *Nuovo Testamento*, per la immanenza del correlativo universale « Dio » in ogni punto, ὕβρις significa « offesa » anche senza relazione). Perciò il transitivo del verbo (che è appunto l'affermazione in un dato punto riguardo una data cosa) ὑβρίζω τινά — faccio offesa ad alcuno. Onde i sostantivi ὕβρισμα, ὑβρισμός: offesa.

cati che s'ammassavano dietro la prima linea di case dall'uno dei lati vennero rasi al suolo, per cui a chi passi ora per la parte sgombrata le case dalla fronte rispettabile, ahimè, offrono tutto lo spettacolo desolante della loro intima miseria. — Chi l'ha contemplata una volta, l'intuisce quando ripassa per la via consueta anche attraverso la fronte rispettabile.

Attraverso la fronte rispettabile che gli uomini presentano sulla via della vicendevole sicurezza, si possono intuire così le miserie dell'individualità ridotta, procedendo nella discussione della formola all'esame della seconda variabile.

Der Unbeugsame wuchs nicht leichtsinnig auf, dicono. Non crebbe leggermente [1] colui che non si piega.

I cedri cresciuti per le favorevoli condizioni più presto e più alti che non comportasse la resistenza della loro fibra, gravati dal loro stesso peso, piegano in breve la cima verso terra. — Quelli invece che combatterono col terreno ingrato e col clima nemico, seppur sono cresciuti, sono tanto cresciuti quanto la loro forza comporta e non c'è vento che li pieghi.

L' uomo che ha assunto la persona sociale, per cui crebbe usurpando l'inadeguata sicurezza che l'ambiente gli offriva, ha fondato la sua vita sulla contingenza delle cose e delle persone, e della carità di queste vivendo da queste dipende pel suo futuro, né ha in sé vigore a conservarsi ciò che non per suo valore gli appartiene. — Quanto più l'individuo s'adatta alle circostanti contingenze, di tanto è meno « sua » la sufficienza, poiché tanto meno vasta è in lui la previsione diffusa *per artus*. Per quanto la previsione sociale s'è allargata ed è sufficiente a un maggior numero di contingenze, tanto più breve è la sfera di previsione e minore la sufficienza dell'individuo che per la sua si-

[1] ἐν εὐμαρείᾳ. [« negli agi»].

curezza alla previsione sociale come sufficiente s'è affidato. A una sicurezza sociale assoluta corrisponde nell'individuo sociale una previsione ridotta all'attimo e al punto; per cui, a ogni nuova contingenza insufficiente, tolto dal grembo della società, l'individuo in quell'attimo e in quel punto miseramente perirebbe. — Tutti i progressi della civiltà sono regressi dell'individuo.

Ogni progresso della tecnica istupidisce per quella parte il corpo dell'uomo. — Le vesti, la casa, la produzione artificiale del calore rendono inutile la facoltà di reazione dell'organismo [1] all'aria, al caldo, al freddo, al sole [2], all'acqua.

Per la facilità d'avere il cibo senza procurarselo e per la facilità delle armi, l'individuo per sé non è più una forza pericolosa in mezzo agli animali; egli non ha più né l'agilità né la forza articolata e misurata né le mille astuzie ch'erano nella potenzialità del suo corpo, e facevano dell'uomo uno dei più begli animali di rapina.

Ma la società elimina ogni *πόνος*, ogni pericolo che esiga tutta la fatica intelligente e tenace per esser superato: l'impegno di tutta la persona per non esser mortale; e vi sostituisce o la sicurezza o *ἀμηχάνους συμφοράς* — per le quali gli uomini non vincono o soccombono nella lotta, ma si trovano ad esser salvi o morti.

Essa s'incarica di trasportar le preziose persone dei suoi figliuoli così che non abbiano a faticare. Così dal-

---

[1] Significato della cura Kneipp!

[2] Per neutralizzare gli effetti dannosi della luce del sole, la pelle esposta s'abbronzisce, messa a riparo ridiventa chiara. La pelle della faccia e delle mani esposta sempre alle variazioni si colorisce subito e subito perde il colore. La pelle del corpo quando eccezionalmente è esposta tarda a colorirsi e mantiene il colore anche quando è al riparo. Questo ritardo della reazione produce generalmente pericolose scottature di sole.

l'uomo che tutto d'un pezzo col suo cavallo domato da lui e dominato poi sempre collo strano linguaggio fatto di guizzi muscolari nelle gambe, va attraverso terreni sconosciuti conscio dei pericoli e pronto all'adeguata reazione; o che passa i monti scalando le pareti vertiginosamente erte trovando in ogni asperità appoggio bastevole alle mani e ai piedi articolati come le mani, costeggiando l'abisso senza che il cuore [1] vacilli e passando per frane « senza che il piede smuova un sasso » [2] — all'annoiato viaggiatore costretto in un vagone che sbatacchiandolo lo trasporta sopra, sotto, attraverso fiumi e monti e piani, mentre lui si stira o sbadiglia o parla d'orari con profonda conoscenza di causa o discute col conduttore con finissimi argomenti dei biglietti combinati, della tariffa differenziale, dei diritti e doveri vicendevoli del viaggiatore e dell'impiegato ferroviario, che se la provvidenza divina lo mandi a scontrare con un altro treno di viaggiatori assopiti, ma volanti a 60 chil. l'ora, non gli resta nemmeno il tempo di bestemmiare che si trova già ad esser morto, passato direttamente dai minuti delle sue coincidenze all'eternità della morte, che lo agguaglia a sua grande indignazione, lui, l'uomo civile, ai suoi antenati trogloditi e a tutti gli animali del creato; dal marinaio che ha in mano la vela e il timone, ed è lui la ragione dell'equilibrio fra il vento e il mare, che sente sul viso la direzione e la forza del vento e misura con l'occhio sicuro la bordata, che lotta con l'uragano a vincere o morire — al viaggiatore d'un transatlantico che, o merce ammucchiata nella stiva o *high-life* sopra coperta, si contorce pel mal di mare e fidando nella prepotenza del tonnellaggio e delle caldaie del piroscafo che sta come un isolotto in mezzo

[1] Dico « cuore » alla francese, perché ha l'aria più decente, ma intendo « stomaco ».

[2] BAUMBACH, *Zlatorog — La leggenda del Triglav.*

all'uragano, si trova a calare a picco come un sasso assieme a tutti i compagni senza possibile lotta, se uno scoglio o lo sperone d'un'altra nave si prenda la cura d'aprire i fianchi alla sua città galleggiante; fra quelli e questi — volevo dire — c'è la distanza uguale che fra la vita organica e la vita minerale.

Ogni sostituzione delle macchine al lavoro manuale istupidisce per quel tanto le mani dell'uomo: poiché dal pensiero rivolto a determinate necessità erano state educate a saper fare, e dal congegno, in cui quel pensiero s'è cristallizzato una volta per sempre, rese inutili, perdono ora l'intelligenza di quelle necessità. Così ai nostri giorni sono istupiditi ad esempio i fabbri, che un tempo da un blocco di ferro sapevano a forza di fuoco, di martello e di scalpello foggiare qual si volesse oggetto, che oggi sanno appena adattare e congiungere con le viti i pezzi fatti che arrivano dalle fabbriche o dalle fonderie, che non fanno più da sé nemmeno le chiavi e i chiodi, sì che a stento si trova uno che sappia più ferrare un cavallo [1]; e gli artisti scalpellini e falegnami e tessitori ecc. — E al loro posto sono subentrate le masse di tristi e stupidi operai delle fabbriche che non sanno che un gesto, che sono quasi l'ultima leva delle loro macchine.

Così il fotografo ha sostituito l'incisore e sostituirà il pittore, le *phonole* e gli *orchestrion* sostituiranno i musicanti [2]....

---

[1] È vero che anche questa diventa un'arte inutile.

[2] Non mi venite a parlar dello *sport* col quale si pretende di contrabbilanciare tutto ciò. — La ragione dello *sport*, lo scopo, non è nel fare ma nell'« aver fatto »: la religione dello *sportman* è il *record*. E *record* significa: 1°. sviluppo parzialissimo — poiché uno che vuol tenere un *record* non deve pensar ad altro; 2°. pericolo senza sufficienza in tutti quegli *sports* dove l'uomo si affida a una macchina e la fa lavorare fino all'eccesso. — Persino il cacciatore è ridotto a un signore che si fa portare in un posto, dove le bestie gli vengono parate davanti

Gli occhi finiranno per non vedere ciò che invano vedrebbero, le orecchie di sentire ciò che invano sentirebbero — il corpo dell'uomo si disgregherà... si verserà [1].

Così anche nell'attività di tutta la loro persona, la cui potenza per non essere concreta e attualmente visibile nelle parti del corpo più si nasconde al giudizio, la sfera ha limitato il suo raggio di quanto più s'è ingrandito quello della società. Poiché anche qui domina la legge che gradatamente elimina *τὸν πόνον* per dare una sicurezza interrotta solo da *ἀμήχανοι συμφοραί*, e gli uomini si trovano a esser salvi o a esser caduti.

Le parole: « non impegnarti con tutta la tua persona », « distingui fra teoria e pratica », « prendi la persona della sufficienza che t'è data », « misura i doveri coi diritti », « informati a ciò che è convenuto », formano il pentalogo dell'uomo sociale. — Questi, che ha accettato la cambiale della società e ne ha gravate le spalle della cura per la propria sicurezza, né ha più bisogno d'incaricarsene né lo deve fare. Il codice dice che quello è punito che si fa giustizia da sé. Ma l'uomo

---

il naso perché egli le macelli... se non preferisca tirar nelle gambe dei paratori; ché anche questo *ἔχει τέλος τι εὔχρηστον* [« ha un suo buon fine »]. — Lo sport rientra così nell'ordine di tutte le altre cose della società: lavoro stupido e uniforme; l' *ἀμήχανος συμφορά* [« irreparabile sciagura »] sostituita al *πόνος* [« sforzo »]. Lo *sport* è la rettorica della vita fisica.

[1] Un principio di ciò, certo almeno un'invenzione sociale, sono le malattie degli arti, le malattie muscolari in genere per inerzia e atrofizzamento, e le malattie degli organi interni perché lavorano a vuoto senza la misura che la vitalità delle membra dava alla loro attività, o per ipertrofia. Connesse a queste le malattie della circolazione del sangue: in generale il disturbo di quel che è l'affermazione d'esistenza d'un organismo, l'assimilazione della materia alla propria forma: le malattie del ricambio materiale. Il segno di questo esser fuori di fuoco della vita sono i mali del sistema nervoso — dei quali la società sembra quasi menar vanto.

sociale non deve più affatto pensare alla giustizia; quella è cosa che non lo riguarda: egli è sotto tutela, non ha voce; deve guardare invece d'andar diritto pel sentiero che gli hanno preparato, dove conduca non è cosa sua. Agli occhi porta come i cavalli da tiro i ripari perché non gli accada di guardar a destra o a sinistra. La sua previsione deve limitarsi a quella strada e a quel tratto prossimo per guardar di non incespicare. Così gli è tolto il senso della responsabilità. Il cavallo che porta un uomo a commetter un delitto non è responsabile di questo; né il nostro uomo è responsabile del male, del bene cui il suo andare serve. Egli non è un *Mitwisser*, *συνειδώς*, *conscius*, ma complice in buona fede.

Egli non può ricordarsi a lungo dei luoghi per dove è passato, assorbito com'è dagli accidenti attuali della via a guardar dove mettere i piedi. — Quelli lo riguardavano allora quando vi passava, ora sarebbe da ingenuo pensarci così da perdere la pista: questa è la realtà, la pratica, è da questa che dipende la sua vita. C'era uno che camminava vicino a lui, che lo aveva aiutato nei passi difficili; è sopraggiunto un altro che lo ha atterrato, che ne ha preso il posto; il nostro viandante non può incaricarsi del caduto, egli deve pensare a dove metter i piedi. « Peccato! » dice, e prosegue e tenta d'ottener la grazia del nuovo compagno perché lo aiuti come l'altro faceva: ché in lui egli non vedeva il compagno ma vedeva l'aiuto. *Νήπιος ὃς τῶν οἰκτρῶς οἰχομένων γονέων ἐπιλάθεται* [1], dice Elettra. Non è un uomo ma un infante (*unmündig*) quello che non assume l' *ἀντίῤῥοπον ἄχθος* [2] del dolore che l'ha toccato in chi era legato con lui, che non risponde di ciò che una volta diceva suo. — Poi-

[1] SOFOCLE, *El.*, 145-6. [« Non è uomo ma infante chi si dimentica i genitori miseramente periti (trucidati) »].

[2] [« il correlativo peso »].

ché la sua persona d'oggi non è quella di ieri, chi le può dar voce responsabile? — « Ma — dice il viandante — *μηδὲν ἐπ' ἀμήχανον* [1], non posso, non devo impegnarmi a fondo; queste son belle cose — *εἰ δ' ἐλεύθερόν με δεῖ ζῆν, τῶν κρατούντων ἐστι πάντ' ἀκουστέα* [2]; io devo pensare a cose serie ». E prosegue intento alle pietre della via che sono la serietà, la realtà. Ma questa realtà poi che cos'è per lui? La realtà dei sassi il cavallo la sa solo in riguardo ai piedi (vedi I, c. 2°; II, c. 2°).

Così i luoghi per dove passa il viandante sono per lui luoghi comuni. Delle cose che sfiora, delle cose su cui si poggia per proseguire, che cosa sa egli come vivano e che vogliano e che siano? Questo solo sa, se gli son dure o tenere, difficili o facili, favorevoli o nemiche. Egli ignora ciò che è giusto altrui, usa delle cose e delle persone solo in quanto utili al suo andare, *ὃ κατὰ τὴν κοινωνίαν τυγχάνει νεμόμενος* [3], che dalla convenzione come giusto gli è assegnato.

Così piegandosi, aspettando, transigendo e, per non impegnarsi a fondo così da comprometter tutto il futuro in un punto, dimentico e irresponsabile — l'uomo sociale trae la vita (« el se tira avanti ») ignorandola — fino a che Giove non lo libera.

ὠκύμοροι, καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
πάντοσ' ἐλαυνόμενοι [4].

Empedocle.

[1] [« niente al di là del possibile »].

[2] [« Se voglio vivere libero debbo obbedire in tutto a chi ha il potere »].

[3] [il senso è parafrasato dalle parole che seguono].

[4] *De natura*, v. 39 sgg. [DIELS, 2, 4-6:

Votati a breve destino, come fumo balzano e dileguano,
questo solo credono, a cui ciascuno s'abbatte,
per tutto sospinti.... (Traduz. Bignone)].

È scritto in qualche parte (credo in Schopenhauer) che chi potesse guardare internamente in un vaso di terra non vi vedrebbe che un oscuro tendere al basso e un'oscura forza di coesione; se potesse guardare nella mente d'un uomo vi vedrebbe ancora una volta tutto il mondo e tutti gli altri uomini e se stesso. — Quanto dire che nella retina d'un uomo che sta di fronte a un paesaggio, tutto il paesaggio rivive esattamente: ma come in quella chiaro vive solo quel punto che *ἄν* (ogni volta eventualmente) sia in fuoco, tutto il resto apparendo incerto — ché l'occhio vede senza vedere, ma *certum habet* solo quanto ha visto; così, io credo, chi gettasse lo sguardo nella mente d'un uomo comune vi troverebbe una ben strana e deforme immagine del mondo e degli uomini e di se stesso: *στειναὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται* [1] (Empedocle). Egli vedrebbe ad esempio il sapore del cibo e l'odore e l'impronta del prendere il cibo, e chi fa il cibo e chi lo vende, confusi in un solo cumulo di disposizioni oscure; e a questo connesso — se si tratta d'un impiegato [2] — un altro cumulo con facciate di carte, filze di conti, superfici di tavole, rotoli di denaro, e il senso del denaro nelle dita, e il suono del denaro nell'orecchio, e gambe di seggiole, angoli di stanze ecc.; e un altro con cantonate di strade, insegne di negozi, quadrati di cielo, macchie di sole ecc. ecc.; e le une cose segnate dall'attrattiva, le altre dalla repulsione; e in mezzo ombre d'uomini, chi senza testa, chi senza gambe (segni di riconoscimento: gambe, nasi), chi segnato da un « sì », chi segnato da un « no », e l'impronta d'un bacio o un digrignare di denti, uno sguardo nemico

---

[1] ibid., v. 36. [DIELS, 2, 1: « Angusti poteri sono diffusi per le membra » (Traduz. Bignone)].

[2] Dico « impiegato » perché gli impiegati sono le anime « implicate » per eccellenza.

ecc.; e una ridda infernale di nomi, di dati, di parole, di numeri, tutti i τόποι della rettorica: ma attraverso tutto il groviglio spasimare vedrebbe la fame insaziata. Onde mossa la luce del piacere pel giro della pallida striscia che tutte le cose congiunge — corre; in cui raccolte le scialbe irradiazioni di tutte le cose or l'una cosa or l'altra illuminano a illuder la fame nel prossimo istante, senza riposo. La realtà degli uomini è la figura del sogno, che di quella parlano come se narrassero un groviglio di sogni. « Poiché viene il sogno con groviglio di cose e la voce dello stolto con groviglio di parole » (Ecclesiaste, V, 2). — Ma mentre il sogno è l'intima misura della vita, quello che in riguardo alla vita ognuno sente — così che gli uomini non sanno comunicare le sensazioni del sogno; per comunicare il groviglio di sogni della loro realtà essi trovano parole convenute per ogni riferenza particolare. — L'uomo nel sogno è nudo e davanti a Dio così com'è, e pesa per quanto vale; tutte le forme, gli ingegni, le parole, che non sono sue e a cui s'è adattato secondo la convenzione, cadono. Nell'intimità del sogno egli è come i suoi antenati che vivevano soli e nudi. — Difatti quando gli uomini vogliono comunicare quelle misteriose sensazioni dei sogni, allora si trovano davanti all'impossibile, « non trovano parole » per « esprimere quello che sentono » [1]. Ma per gli usi della vita tutti dicono « tavolino », « seggiola », «piazza », « cielo », « colle » ecc., o « Marco », « Filippo », « Gregorio » ecc.

[1] « non ti so dire », « non puoi imaginare », « non puoi credere », « Dio solo sa », « se tu sapessi », « ineffabile », « indicibile », « restar senza parole » — quando una cosa straordinaria rompe il giro consueto delle cose.

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι,
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον [1] *ἑκάστῳ·* [2].

Parmenide, v. 151 sgg..

Ma che ne sanno? Ben essi dicono che se li vedono davanti chiudendo gli occhi e che li conoscono a fondo; ma se vogliono dir cosa siano, la figura si dissolve in notizie date come ricevute e in dati coordinati che corrispondono alle diverse impressioni dei sensi e all'uso a cui la data cosa serve, e si riduce, quando non sia indifferente, alla inesplicata simpatia o antipatia, alla attrattiva o alla repulsione che la data persona o la data cosa risveglia. — Come quando uno si mette a disegnare ciò che dice di veder perfettamente, e finisce col fare... ghirigori e monogrammi... « perché non sa disegnare ».

La loro memoria è fatta di questi cumuli di disposizioni che aspettano le forme consuete per riconoscerle; ed essi riferendovisi con parole non le comunicano, non le esprimono, ma le significano agli altri così da bastare agli usi della vita. Come uno muove una leva o preme un bottone d'un meccanismo per aver date reazioni, che le conosce per le loro manifestazioni, per ciò che d'indispensabile gli offrono, ma non sa come procedono, ma non le sa creare; egli vi si riferisce soltanto con quel segno convenuto. Così fa l'uomo nella società: il segno convenuto egli lo trova nella tastiera preparata come un nota sul piano. E i segni convenuti si congiungono in modi convenuti, in

---

[1] *ἐπίσημον* = che sia per segno convenzionale.

[2] [DIELS, 19:
Così [le cose] sorsero secondo l'opinione e ancora sussistono,
e di qui in avvenire cresceranno finché troveran fine;
a ciascuna di esse gli uomini posero il suggello di un nome].

complessi fatti: sul piano egli suona non la sua melodia, ma le frasi prescritte dagli altri.

È così che nella società vecchia la lingua si cristallizza. Hegel θωπεύει [1] anche in questo riguardo l'uomo sociale dicendogli che « gran signore, si fa 'in sé' spirituale e meno abbisogna di quelle piccole cose » [2]. — Certo non ne abbisogna più, proprio così come un bambino cui la madre tenera, per non volerlo esporre ai pericoli di camminare sulle sue gambe, assicurasse per sempre il mezzo di trasporto, che certo non abbisognerebbe delle gambe e avrebbe la soddisfazione di vedere al loro posto due cose molli ed informi.

L'uomo ammaestrato è ridotto a non uscir dal punto con la sua realtà; il suo modo diretto è il segno d'una data vicina relazione. Simile all'uomo che sogna, che percorre con la luce della sua vista puntuale tutta una serie, che, poiché non vede le cose lontane come vicine, s'avvicina alle cose lontane per vedere: se l'interesse vuol chiarire un elemento che nell'attuale visione è incerto, esso si trasporta immediatamente a quello e lo fa oggetto della susseguente visione. Io sogno che uno mi racconta una cosa, poi sogno la cosa stessa (non come raccontata): la visione del mio colloquio è scomparsa ed è subentrata la visione della cosa (*Mille e una notte*!: nel sogno non esiste realtà congiunta. — Una facoltà potente di sogno è quella dell'artista che vede le cose lontane come

---

[1] [« lusinga »].

[2] HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 106. — *Es ist ferner ein Faktum, dass mit fortschreitender Zivilisation der Gesellschaft und des Staates diese systematische Ausführung des Verstandes sich abschleift und die Sprache hieran ärmer und ungebildeter wird — ein eigentümliches Phänomen, dass das in sich geistiger werdende, die Vernünftigkeit heraustreibende und bildende Fortschreiten jene verständige Ausführlichkeit und Verständigkeit vernachlässigt, hemmend findet und entbehrlich macht.*

le vicine, e perciò le può dare così ch'esse appaiono nella loro reciproca relazione di vicine e di lontane[1].

Il pittore che dipinge un viale ha nell'occhio e nella mano parallele le linee dei due filari, quando le fa convergenti; e gli alberi tutti della stessa altezza quando li fa digradanti; e tutti dello stesso colore, quando li fa via via più velati d'azzurro, di grigio, di bianchiccio, di viola, di rosso, a seconda che l'aria è pura, nebbiosa o passata dai raggi del sole al tramonto; e tutti illuminati allo stesso modo, quando ne scema via via internandosi le differenze fra luce ed ombra. — Viene il semplice, e dice allora: « par vero »; viene il critico e dice: « che primi piani! che secondi piani! che linea, che luce, che aria, che colorito! ».

Si mette a dipingere il semplice: e va a vedere il principio del viale e poi la fine; vede che la larghezza è la stessa, e dipinge onestamente parallele le linee dei due filari; e con lo stesso procedimento e la stessa onesta diligenza gli alberi uguali tutti d'altezza, uguali il colore, uguali l'ombreggiatura. — Se viene un altro semplice, s'accontenta di protestare che non capisce niente, o se conosce il viale dice che « dovrebbe essere 'quel viale', ma non si capisce niente ». Ma il critico dice: « l'idea c'è — scuola gli manca ».

È che il semplice ha portato la sua facoltà di vedere passo per passo lungo tutto il viale, a « veder *da* vicino le cose lontane », e le ha date via via come da vicino le ha viste. Egli ha ripetuto la vicinanza materiale per creare la vicinanza delle cose lontane. Egli non ha comunicato l'intimità, la stessa natura dell'oggetto, ma lo ha significato con quelle

---

[1] Bene dice Boccaccio:

Dante Alighieri son, Minerva oscura
d'intelligenza e d'arte...
L'alta mia fantasia, pronta e sicura...

apparenze che ogni volta lo fanno riconoscere [1] a chi l'abbia già visto.

Così quando parla egli si trascina attraverso le relazioni elementari dei concetti, e per più girar che faccia non più ne prende [2]. — E le parole, come nel parlare rimangono oscure e vaghe, perdono la possibilità della pienezza delle riferenze per cui altrimenti sono perspicue. Da corpi vivi che possono attaccarsi e determinarsi attaccando e determinando da tante parti e in tanti modi, esse diventano materia che per sua forza non può riferirsi che in un modo, e talvolta in questa unione resta cristallizzata [3]. — Da individualità precise esse diventano *partes materiales*.

Il loro modo congiunto, tanto più inadeguato quanto il loro sapere più limitato, è ridotto quasi esclusiva-

---

[1] Vedi anche la differenza fra caricatura e pupazzetto.

[2] Vedi II, capp. 1°, 2°.

[3] Per esempio « ministro », cristallizzato nel senso politico. Per supplire agli altri usi: da amministrare « amministratore », senza più il senso che il ministro è un amministratore, l'amministratore un ministro; ma ognuna delle due parole basta ogni volta per significare la vicina relazione. — Chiaro è il processo d'atrofizzamento nelle parole composte con preposizioni; che perdono il senso della composizione in ciò che il prefisso perde la reggenza, e vengono legate come meno pregnanti nei modi comuni: se sono verbi coll'oggetto diretto, se sono sostantivi col genitivo (accennare una cosa, accenno d'una cosa).

Un esempio caratteristico è l'incostanza dei temi nei verbi più comuni. La lingua nel suo nascere indica le diverse posizioni sintattiche o con l'aggiunta di nuove parole o con sempre nuove parole per ogni nuova posizione (come la natura nei suoi gradi inferiori unisce cellule inarticolate a complessi maggiori: vita minerale). — Le parole d'una lingua razionalmente vissuta, come gli organismi superiori più decisamente individuati, s'articolano nei diversi modi con elementi determinati e mutabili, immutabili restando nella essenziale loro caratteristica radicale. Così è reso perspicuo che la stessa cosa entra in una nuova relazione, e la relazione è più profondamente vissuta. Ma anche nelle lingue che del resto compiono colla flessione ogni funzione sintat-

mente alle elementari relazioni di tempo e alla finalità [1]. Del resto il bell'organismo vivo d'un periodo rivelatore è ridotto al pesante seguito di proposizioni incolori, come una catena di forzati, legate pesantemente coi « che », coi « siccome », « e dopo », « e allora », « il quale » ecc.

L'uomo che vive senza persuasione, senza mai ardir di volerla, non ha nella sua potenza un fine, una ragione che escano dal punto, se non per ripetersi nel passato e nel futuro. I rapporti di finalità, di necessità, di potenzialità vissuti superficialmente si confondono fra di loro e coi modi della realtà diretta. Così se la sua intenzione a sua insaputa implichi un tale rapporto, non la può comunicare col nesso perspicuo dell'organismo congiunto, ma deve con moltiplicar di parole affannarsi a significarla. Per esempio, s'egli vuol dire che è necessario che un altro faccia una tal cosa perché poi la faccia lui stesso a sua volta, non dice: « lo farò quando tu l'abbia fatto »; ma deve dire: « non lo farò né oggi né domani né mai; prima devi farlo tu, solo dopo lo farò io ». Per dire: « lo farei se tu lo facessi », deve dire: « io per me lo faccio — ma fallo prima tu ».

O il caso inverso: per dire « io giurerei » (= io posso giurare) dice « io potrei giurare » (io posso poter giurare); oppure « se tu lo volessi, eventualmente

---

tica, in quei verbi che, d'uso continuo, hanno più vita sociale, ha avuto il sopravvento la cura della significazione sufficiente su quella — che è degli uomini superiori — della « comunicazione razionale », e fanno le forme diverse trasformando il tema:

Greco: *αἰρέω, ἔρχομαι, ἐσθίω, ὁράω, τρέχω, φέρω, λέγω, παίω, πωλέω, ὠνέομαι;*

Latino: *edo, fero, volo, eo, queo, fio, sum*;

Italiano, francese: andare, *aller*; essere, *être*; avere, *avoir*.

Tedesco: *sein*.

Inglese: *to be, to go*.

[1] « prima di fare », « dopo aver fatto », « per fare ».

lo farei » (= se tu lo volessi, se tu lo volessi lo farei); oppure « in quanto » (che indica il rapporto di necessità) per indicar il coincidere di due cose (che è significato con « in ciò ») [1].

« Ma queste sono pedanterie — hai capito quello che volevo dire? dunque basta ».

Questione d'accontentatura. Se uno si è sufficiente nei modi della vita offerti dalla società, può accontentarsi di significare per i suoi usi nei modi convenuti le cose convenute e adagiarsi a ripetere senza intendere quello che gli altri in quei casi dicono, per esser inteso allo stesso modo da altri iniziati alla stessa *κοινωνία*. — Così egli può anzi avere uno « stile », una « lingua » perfetti, e pur non dir mai niente. — Ma quanto uno vuol camminar sulle sue gambe, tanto deve sanguinar le sue parole, poiché « egli è cieco, senza patria, miserabile se concede alle frasi fatte » [2].

Ma pur dicono con l'aria di dir due cose opposte, gli uni: « bisogna informarsi dei gradi che lo spirito spiritualizzandosi ha superato nella storia del genere umano »; gli altri: « bisogna leggere i buoni testi e la grammatica ».

È inutile rimescolar di più queste miserie: purché resti fermo che, consistendo la prospettiva linguistica tutta nella profondità della visione attuale, la vita organica della lingua, che pulsa uguale in ogni parola e in ogni unione di parole, come funzione della vita individuale, si disgrega e si fa imbecille, quando l'uomo dalla sicurezza sociale sia ridotto — quanto alla sua previsione organizzata (sicurezza individuale) — al punto e all'attimo.

---

[1] Nel gergo filosofico scientifico, s'è perduto del tutto il senso congiuntivo d' « in quanto » così che s'usa col « che » e coll'indicativo: « in quanto che questo è » come « in ciò che questo è ».

[2] CARLYLE, *Gli eroi*, Reclam, p. 78.

4^{o}. $yc_1 : xc_1 = o : \infty$

Il massimo col minimo.

(la rettorica)

Quest'uomo della società che di fronte all'uomo in natura è tanto più debole quanto non ha più bisogno di vincere alcuno di quei pericoli che quello vinceva: cioè esattamente così debole come uno che non è capace di vincerne il più piccolo; e che non ha un'altra attività, una sfera d'azione più vasta, poiché come in quello così in lui l'interesse non va oltre ai bisogni della vita: — questa volontà di vivere quasi inorganica pur gode, in cambio del suo piccolo lavoro imparato e della sua sottomissione, la sicurezza di tutto ciò che l'ingegno umano ha accumulato nella società, quale altrimenti s'ottiene solo per la superiorità individuale, solo colla potenza della persuasione. Col lavoro dell'individualità inferiore s'hanno i frutti dell'individualità superiore: questo è il significato rettorico dell'ottimismo sociale. Esso dice al singolo: « Chi compie il suo dovere verso la società ha diritto di viver sicuro ». — Ma chi ti dà il diritto di reputar tuo dovere quello che la società dice tale? — Esso dice ancora: *Ἐλεύθερος ἔσται ὅστις ἂν καὶ ἐν θυμῷ ἀληθῶς τοιοῦτος ᾖ οἷος μετ' ἀνθρώπων. Ὁ ἀνὴρ δὲ λέγει· Ἐλεύθερος ἔσται ὅστις ἂν οὕτως ἀληθινὸς ᾖ ἐν θυμῷ ὥστε καὶ μετ' ἀνθρώπων μὴ ἀλλοιοῦσθαι. Ἡ γὰρ ῥητορικὴ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀληθεύουσα τοῖς ἄλλοις πείθεται· ἡ δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἀλήθεια καὶ τοὺς ἄλλους πείθει* [1].

Ma la rettorica organizzata a sistema, nutrita dal costante sforzo dei secoli, fiorisce al sole, porta i suoi

---

[1] [« Libero sarà chi anche in cuor suo sia veramente tale quale è con gli uomini. Ma l'Uomo invece dice: Libero sarà chiunque sia così veritiero in cuor suo da non mutarsi anche in rapporto agli altri. Poiché la rettorica è veritiera verso gli altri obbedendo agli altri; ma la verità con se stessi persuade anche gli altri »].

frutti e benefica i suoi fedeli. Ed altri ne porterà in futuro. E si vedrà ogni uomo curante solo della sua vita, negando così τὸ ἑαυτοῦ μέρος [1] ogni altrui vita, aver dagli altri quanto voglia, e viver verso loro sicuro come se solo amore degli altri lo tenesse; assorbito dalle cose attuali può dominar gli altri e comprender le cose come il grande può a prezzo della sua giustizia sanguinata. Il νεῖκος avrà preso l'apparenza della φιλία [2] quando ognuno, socialmente ammaestrato, volendo per sé vorrà per la società, ché la sua negazione degli altri sarà affermazione della vita sociale. — Così ogni atto dell'uomo sarà la rettorica in azione, che, oscuro per lui stesso, gli darà quanto gli serva.

Il danaro, il mezzo attuale di comunicazione della violenza sociale, per cui ognuno è signore del lavoro altrui, il « concentrato di lavoro », il « rappresentante del diritto », la fascia di trasmissione fra le ruote della macchina — sarà come divinità assunto in cielo, diventerà del tutto nominale, un'astrazione, quando le ruote saranno così ben congegnate che ognuna entrerà nei denti dell'altra senza bisogno di trasmissione.

La lingua arriverà al limite della persuasività assoluta, quello che il profeta raggiunge col miracolo — arriverà al silenzio quando ogni atto avrà la sua efficienza assoluta. Ma se a uno di questi poveri rimasugli d'umanità in un giorno di sole verrà un brivido di vita, quasi una reminiscenza attraverso i tempi al suo tardo cervello, e s'indugerà sul manubrio della sua macchina turbato, e s'allontanerà dal lavoro, il compagno avrà poca pena a farlo rinsavire: « Vieni — gli dirà — è il tuo dovere morale! ». L'altro capirà subito: « è il pane », e andrà al lavoro con la testa bassa.

---

[1] [« per quanto è da parte sua »].
[2] [« contesa, amicizia »: vedi n. 1 a p. 28].

Καλλωπίσματα ὄρφνης! [1]. Prima di giungere al regno del silenzio, ogni parola sarà un *καλλώπισμα ὄρφνης*: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita. Tutte le parole saranno termini tecnici, quando l'oscurità sarà per tutti allo stesso modo velata, essendo gli uomini tutti allo stesso modo addomesticati: le parole si riferiranno a relazioni per tutti allo stesso modo determinate. Come oggi si dice « forza d'attrazione », che non dice niente, ma vuol significar solo quel complesso di effetti che tutti hanno vicini, ai quali bisogna pur supporre una causa sufficiente; così allora si dirà virtù, morale, dovere, religione, popolo, dio, bontà, giustizia, sentimento, bene, male, utile, inutile ecc., e s'intenderanno rigorosamente quelle date relazioni della vita: i *τόποι κοινοί* [2] saranno fermi come quelli scientifici. Gli uomini si suoneranno vicendevolmente come tastiera. Allora sì avrà buon gioco chi vorrà scriver una « rettorica ». Ché la vita dell'uomo sarà davvero la divina *μεσότης* [3] che dalla notte dei tempi futuri rifulse all'anima sociale d'Aristotele. Gli uomini parleranno, ma *οὐδὲν λέξουσιν* [4]. Elettra parla a loro quando dice a Crisotemide:

> ... *πάντα... σοι...*
> *κείνης* [5] *διδακτά, κοὐδὲν ἐκ σαυτῆς λέγεις* [6].

Parlo del futuro per aver il caso di limite, ma gran parte del futuro è nel presente. Già ora nessun uomo nasce più nudo ma tutti con la camicia, tutti già ric-

---

[1] [vedi n. 1 a p. 61].
[2] [« luoghi comuni »].
[3] [« medietà »].
[4] [« non diranno niente »].
[5] Clitennestra — la società.
[6] [« tutto ti è stato insegnato da quella, e niente dici da te stessa »].

chi di ciò che i secoli hanno fatto per render loro facile la vita. E i più sono quelli che se la tengono con ogni cura. Già ora l'uomo trova quanto gli è necessario in una forma prestabilita, e crede di sapere la vita quando ha imparato le norme di questa forma ed ottiene senza pericolo ciò che gli è necessario.

Questa forma, questa camicia di forza o camicia rettorica è contesta di tutte le cose nate dalla vita sociale: 1°, i mestieri; 2°, il commercio; 3°, il diritto; 4°, la morale; 5°, la convenienza; 6°, la scienza; 7°, la storia. La coscienza d'ogni uomo riposa nel possesso d'un grado qualsiasi di queste conoscenze: 1°, ogni uomo ha imparato un'arte o s'è procurato un titolo; 2°, sa come guadagnarsi con questo la vita; 3°, sa in che limiti può farlo di fronte agli altri uomini, e come reclamare mano forte contro gli oltraggi di questi; 4°, e quali sentimenti e rispetti deve avere per questi; 5°, come deve comportarsi e limitarsi in ogni atto verso di loro; 6°, conosce il modo, la teoria dell'ambiente nella quale aver con che prevenire o riparare ai mali, e delle altre cose, quegli uomini che tale teoria possiedono come consultarli; 7°, ha un fondamento di riguardi e di pregiudizi pel passato che con le scorie di ciò che è stato gli foggi una persona, come s'egli fosse anche nudo e per natura tale quale lo veste l'ambiente: egli conosce i luoghi comuni necessari per vestire la persona sociale, perché il suo discorso a proposito di questa vita in questa forma abbia l'apparenza richiesta e accetta fra gli uomini della previsione buona a ogni contingenza, che ha una risposta con diritto di cittadinanza per ogni dubbio, a maggior gloria dell'ottimismo timido e sufficiente. *Καλλωπίσματα ὄρφνης!* [1]. Poiché essi sono assorbiti dalle relazioni convenute, e con la voce oscura di queste conversano e della lor vita

[1] [Vedi n. 1 a p. 61].

si confortano. Altro non chiedono. E vogliono continuare così come sono perché si credono d'essere persone vive: la loro scienza della vita è loro sufficiente. Questa è la loro sicurezza e la loro pace, la loro coscienza e la loro gioia — questo il loro sguardo fidente volto al futuro.

Ma essi galleggiano alla superficie della società come un ago asciutto alla superficie dell'acqua per l'equilibrio delle forze molecolari; e un lieve soffio basta a far vedere com'era malsicuro il loro fondamento di fronte alla necessità che s'illudevano d'aver superata, quanto inadeguata la loro sicurezza. Quando un uomo si sommerge e tocca il fondo, a lui e agli altri sembra *δεινός* [1] il fatto: ché egli si sente ingiustamente colpito e gli altri hanno la compassione della paura. E insieme protestano contro il destino, e bestemmiano la forza che rompe le loro sicure felicità: come se quell'uomo avesse avuto il diritto d'essere fiducioso, come se, i piedi sul fondo, avesse conquistato il suo posto al sole col suo individuale valore, eliminate dalla sua vita le contingenze, fondata « in loco stabile sua speme ». Poiché il loro comodo personale è loro la realtà, la sciagura che lo interrompe è la forza trascendente: il diavolo. Questa stessa impotenza si fa manifesta anche in ogni piccolo inceppamento del comodo d'ognuno, quando ognuno, per avergli attribuito valore e sicurezza assoluta, anche dopo averlo perduto non sa capire la giustizia delle altre cose che coscienti o no l'hanno inceppato, e allora s'arrabbia. Le grida e le bestemmie degli arrabbiati, il cigolio continuo della macchina sociale — questa è la voce dei popoli!

Ma quando si squarcia la trama delle forze calcolate e la violenza rompe nella vita e l'uomo sociale

---

[1] [« terribile »].

si trova nudo in contatto con le forze della natura e dell'uomo, e deve resistere colla consistenza del suo corpo e del suo carattere — allora la pietosa imagine dell'assoluta debolezza di chi non « trova né parole né atti » si fa universale e a tutti manifesta.

È perciò che lo sforzo costante della società è teso a render sempre più solida la trama per farla forte della comune debolezza, sicura contro ogni evento.

II — *Gli organi assimilatori.*

Ora per qual via la natura ha tessuto e tesse contro a sé tale trama? e come si tiene questa e si riafferma sempre via in ogni figlio dell'uomo che, forte o debole nasca e di quella difesa bisognoso, pur sempre nasce ignaro dell'artifizio di quella?

1°. Come si costituisca la *κολακεία*[1] sociale.

Se la volontà della natura di attuarsi tutta in un punto attraverso la serie delle cristallizzazioni individuali culmina nella coscienza d'un uomo vasta nel tempo e nello spazio — in cui per l'amore rivive quasi l'infinita varietà delle cose — pur sotto questa forma, proiettata nel tempo e in qualche modo determinata, essa senza posa si toglie il possesso attuale di sé, e restando pur sempre infinita non giunge al cristallo: all'individuo assoluto, al dio. Onde la vita in ogni forma chiede la vita, e le cristallizzazioni individuali curano la propria continuità.

---

[1] [« adulazione »].

In ogni grado la natura indifferente al singolo cura la continuità della razza e la salva dal νεῖκος con mezzi ogni volta diversi. Così anche l'umanità, dal cui seno sorge l'ultima forma della volontà, cura la propria continuità. L'umanità sfugge alla violenza colla società: ἡ φιλοψυχία τὴν κοινωνίαν συνέστησεν [1].

Quasi per ironia l'impulso a questo movimento del principio della debolezza è dato dai più forti. Certo fra gli uomini che l'ingiuria dell'intemperie, l'incertezza del cibo e del giaciglio, la minaccia delle fiere oltraggiavano, coloro che primi seppero trar dall'unione riparo e cibo e difesa, furon quelli che più valenti e risoluti per se stessi meno avevano da temere: che se tali non fossero stati, come gli altri li avrebbero seguiti, gli altri che per debolezza fisica e mancanza d'iniziativa intellettuale erano senza risorsa in balìa degli eventi? L'iniziativa è sempre del più forte: e la « lega dei deboli » s'è fatta proprio a spese dei più forti; che per sola volontà di dominio o per amore ebbero sempre per campo naturale alla loro sovrabbondanza di vita, per dominarli o per amarli, i loro simili. Ma quanto meno pensarono a trar per sé dal dominio, sfruttando gli altri, i segni convenuti della potenza e « i beni » considerati tali dagli uomini, e più vollero la vita altrui amando nell'umanità e presupponendo in ognuno il valore che sentivano in sé — tanto meno abbagliati dalle cose cui gli altri attribuivano valore, meno aderirono alle vie convenute e più poterono farsi iniziatori di nuove vie. Essi non interrogarono la storia per fondare il loro regno, e il loro regno se non fu di questa terra, più forte si fondò nel cuore degli uomini [2].

---

[1] [« La Società sorse per la paura della morte »].

[2] *Haakon.* Che cos'è che v'attrae? la corona regale e il mantello di porpora, il diritto di seder di tre gradini sublime su tutti

Per amore essi vollero eliminata la lotta (*νεῖκος*) di fra gli uomini e dettero loro una legge che questo amore — questa direzione verso l'assoluto, verso Dio — presupponendo in ognuno, tutti li faceva fratelli e pel vicendevole rispetto li univa. Nel nome della *φιλία* essi si trassero dietro e unirono vaste correnti umane; le moltitudini seguendoli, ognuno colla sua mente, volsero *εἰς τὸν βίον*[1] ciò che nella mente dell'eroe andava *εἰς τὸ ὄν*[2]: e imparando a dare alla loro misera vita i nomi che avevano il loro senso vitale in quella grande vita del profeta, del legislatore, del rivoluzionario, mangiarono e bevettero e prolificarono in nome di Budda, in nome di Cristo.

La beatitudine, che il profeta ha dato, come fine, sicura, ognuno a se stesso raffigurando coi colori dei propri desideri e libera dei mali da cui ognuno è oppresso — ognuno prende come nuova scusa alla vita meschina, amore e tormento della sua piccola volontà. S'adattano alle nuove forme, persino al rifiuto d'alcune forme di vita, pur di vivere e di sperare; e sul leone abbattuto riformicola con nuovo fervore la vita minuscola con le stesse gioie e gli stessi dolori e le stesse viltà. Poiché nel suo nome si trovano uniti e per la unione più forti e più sicuri. Così che dal suo sogno della fratellanza dei buoni (*ἀγαθῶν φιλία*) ha incre-

---

gli altri; quale miseria! Se esser re fosse questo — vi getterei il regno nel berretto, come getto l'elemosina al mendico.

. . . . . .

Skule... Ma questo è impossibile! Questo è inaudito nella storia della Norvegia.

Haakon. A voi è impossibile — che altro non potete se non ricalcare la storia: per me è facile come è facile al falco trapassare le nubi.

... Ho questo pensiero da Dio e non lo dimetterò....

IBSEN, *I pretendenti alla corona*, Atto 3°, scena 30ª.

[1] [« verso la vita »].

[2] [« verso l'essere »].

mento l'organizzazione delle volontà nemiche, che delle sue forme simboliche incomprese — frutto della sua negazione — si servono per la sicurezza della loro qualunque affermazione di vita (affermazione della qualunque vita): la comunella dei malvagi, la *κοινωνία κακῶν*.

Se meno potenti, tanto più numerosi agirono e agiscono gli altri, che l'amor della fama muove o un'ambizione che più chiede un'immediata e facile e vicina soddisfazione e via più scende e agisce in sfere sempre minori; che, quanto più bisognosa della società degli uomini, questo bisogno prendendo per una ragione d'essere della società e delle sue cose e dei suoi bisogni — tanto più concede alle vie convenute di quella: i piccoli riformatori e gli uomini di stato, i letterati, gli storici e i giornalisti, i capi partito e i demagoghi, e quelli nella cui piccola iniziativa culminano i minimi attriti... tutti che, più o meno gravati dal bagaglio dei preconcetti, delle superstizioni, delle cognizioni religiose, politiche, sociali del loro tempo, usurpano ai loro scopi i nomi dei maggiori e le forme e le parole d'effetto ormai acquisito; e, adulando più o meno ai bisogni attuali, « agitano » e iniziano o trasformano o sfruttano correnti di idee, partiti, comitati, gruppi, che concorrono tutti urtandosi, combattendosi, aggrovigliandosi, a spingere la società verso il progressivo adattamento, all'organizzazione delle forze nemiche [1].

---

[1] Esempio classico la Chiesa che ha usurpato i simboli e le parole di Cristo a creare una potenza in terra. Esempio moderno il socialismo che mantenendo le forme, il nome, gli schemi delle argomentazioni, tutto il frasario di Marx, ha ridotta la sua negazione della società borghese a un elemento di riforma nella società borghese, volto a scopi più o meno particolari e materiali: più o meno mite, a seconda che più o meno i capi

E non pur dagli altri son creduti persuasi — ché pel volgo « esser in buona fede » è sinonimo di « esser persuaso » — ma essi stessi, se si eccettuino i furbi, nella persuasione del voler vincere, il proprio bisogno per ragione prendendo, sono dalle loro stesse parole ingannati, e illudendosi di propugnare idee proprie, sono inconsci strumenti della società. *λανθάνουσι δουλωθέντες* [1].

Ma la vera funzione organica della società è l'officina dei valori assoluti, la fornitrice dei « luoghi speciali » e « comuni »: la scienza. Che con l'« oggettività » che implica la rinuncia totale dell'individualità, prende i valori dei sensi o i dati statistici dei bisogni materiali come ultimi valori, e fornisce alla società col suggello della saggezza assoluta ciò che per la sua vita le è utile: macchine e teorie d'ogni genere e per ogni uso — d'acciaio, di carta, di parole [2]. Se

---

del partito avevano bisogno della società borghese, e, approfittando della forza che loro concedeva il partito, ambivano a un posto in quella. Così che in Francia il socialismo è giunto al governo, in Germania ha creato una classe benestante più borghese dei borghesi, in Italia... dell'Italia è pietoso tacere.

[1] [« sono servi senz'accorgersene »].

[2] Per esempio la sociologia (economia politica) dai suoi dati statistici dei bisogni materiali presi come valori assoluti quasi fossero inerenti all'idea dell'uomo, « premacina » date astrazioni della vita con lo scopo (consapevole o no è indifferente) di render possibile la futura fabbrica di teorie, di sistemi, di piani di riforma pel progressivo adattamento della società organizzata alle nuove necessità create dalla violenza di ciò che è o si pone fuori dell'organizzazione.

Oppure la medicina, che (oltre alle tante altre sue virtù) ha creato le parole nervosità, nevrosi, neurastenia, neuropatia, ecc. ecc., colle quali ha concesso una persona quasi invidiabile a tutti quelli che nella loro impotenza non possono a meno di commettere atti pazzeschi di rabbia: onde il prossimo li rispetti come nervosi, ed essi stessi pur negli spasimi della rab-

è vero che fra gli scienziati — che per certo in quanto siano tali sono tutti inconsapevoli della finalità pratica del loro studio, e non se ne curano, ma fanno la scienza per la scienza — se è vero che ve ne sono di quelli che non hanno altra vita all'infuori della loro attività scientifica, e che compiono questa come a loro vitalmente, fisiologicamente necessaria, così da aver l'unica speranza e l'unica gioia negli esperimenti, e da arri-

---

bia si compiacciano pensando: « eppure faccio impressione, lo sapranno ora che son nervoso », o al caso dicano: « lo sai che son nervoso », come se vantassero una qualità rispettabile. Così è posto un conforto a questo male che la società ha reso endemico, e la rabbia stessa non è più impotente poiché può giungere a un fine.

Ma il più bel servizio l'ha reso alla società l'antropologia (a tacere del resto) con la teoria della pazzia del genio. Poiché fra le cose da spiegare dai segni vicini e portare alla lor causa sufficiente, certo la più difficile era l'organismo più alto, quello che meno è determinato da cause vicine — si ricorse all'irrazionale e si disse: quelli son pazzi.

Chi agisce per motivi diversi da quelli comuni, o resta inerte ai motivi comuni, è agli uomini oggetto di maraviglia e di paura e — come cosa da non sapersi da che parte prendere — per la riluttanza degli uomini a supporre in un loro simile un motivo che trascenda la loro mentalità, d'ingiurioso sospetto. Ed è la forma più comune di vendetta dell'illuso contro chi col suo agire gli turba la sua illusione e lo costringe — cosa odiosa — allo stupore (che è la confessione della propria insufficienza) la frase: « quello è matto ». E questo è sempre stato; tanto che esser diverso dalla norma comune, esser anormale, significa esser pazzo (e persino in greco *παράδοξος* era usato con prevalenza in senso cattivo); è sempre stato da quando primi convennero tre uomini a formare collegio, che certo volta a volta uno dei tre sarà stato dichiarato pazzo dagli altri due.

Ma il servizio di consacrare la frase della mediocrità spaurita: « quello è un matto », con l'autorità assoluta della scienza traducendola nel dogma: « quando l'esperienza ' oggettiva ' è insufficiente a ' dar ragione ' d'un individuo, questo individuo è pazzo » — questo servizio non poteva renderlo alla comunità che quello che le è del tutto asservito: le scienziato moderno.

schiar la vita per conquistare una notizia alla scienza, — bisogna dire che essi sono un modello degli uomini dell'avvenire, poiché di fatto la loro volontà è tutta informata alle necessità sociali e in loro vivono i sensi degli altri uomini e gli stomachi preoccupati dell'avvenire, mentre, coll'individualità ridotta al meccanismo, essi compiono le funzioni della comunità *ὡς ἰδίαν ἔχοντες γνώμαν* [1].

La società che non può difendersi dalle verità enunciate da quelli, che per lei sono rivoluzionari e che minacciano la sua sicurezza, « onestamente » rispondendo con argomenti razionali agli argomenti, ma solo opponendo la violenza e la materialità del suo esistere come dato di fatto, — quando non li può imprigionare come delinquenti, può porre così la pregiudiziale della pazzia e non incaricarsene. Se Cristo tornasse oggi, non troverebbe la croce, ma il ben peggiore calvario d'un'indifferenza inerte e curiosa da parte della folla ora tutta borghese e sufficiente e sapiente, e avrebbe la soddisfazione di esser un bel caso pei frenologi e un gradito ospite dei manicomi.

Certo anche qui Aristotele in qualche modo *τοῦ μάλιστα ἐνδόξου στοχάζεται* quando si chiede nei *Problemi* (Sectio XXX, 1, 953 a 10): *Διὰ τί πάντες ὅσοι περιττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες, ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, ἢ πολιτικὴν, ἢ ποίησιν, ἢ τέχνας, φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες καὶ οἱ μὲν οὕτως, ὥστε καὶ λαμβάνεσθαι τοῖς ἀπὸ [μελαίνης] χολῆς ἀῤῥωστήμασιν.* E cita ad esempio Ercole e Lisandro, e Aiace, e Bellerofonte; *τῶν δὲ ὕστερον,* Empedocle e Platone e Socrate, *καὶ ἑτέρους συχνοὺς τῶν γνωρίμων. Ἔτι δὲ τῶν περὶ τὴν ποίησιν οἱ πλεῖστοι... πάντες δ' οὖν (ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς) εἰσὶ, καθάπερ ἐλέχθη, τοιοῦτοι τὴν φύσιν. Δεῖ δὴ λαβεῖν τὴν αἰτίαν πρῶτον ἐπὶ παραδείγματος προχειρισαμένους.* Parla dell'epilessia, dell'estasi. Esamina gli effetti del vino che fa gli uomini *φιλανθρώπους, ἐλεήμονας, ἱταμοὺς* — e in seguito *ὑβριστὰς* e *μανικούς.* Concludendo: *οἷος γὰρ οὗτος μεθύων νῦν ἐστιν, ἄλλος τις τοιοῦτος φύσει ἐστί.*

[1] [« come se avessero un loro criterio individuale »].

2°. Come la *κολακεία* [1] sociale si diffonda: la *δυσπαιδαγωγία* [1].

> ... *μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι, πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμελεθείη, ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι* [2].
>
> PLATONE, *Apol.*, 36 c.

Gli uomini che vogliono aver molta legna, non tagliano dalla radice gli alberi forti (come le querce), ma si tengono caro l'albero che per loro è una fonte di ricchezza. Non lo ammazzano, ma tanto lo tengono in vita, quanto basti perché non muoia, e nel modo come possa produrre più legna. Molte volte accade di passar per queste mezze-radure dove la terra sembra far qua e là groppi di forza esuberante. Questi groppi bassi sono i grossi vecchi tronchi con le loro potenti radici — ma distorti, mutilati da ogni parte per i ripetuti tagli. Si direbbero morti ormai; ma no, attorno alla cicatrice dell'ultimo taglio questi centauri — che avrebbero potuto continuare a levare il loro grosso tronco diritto ed alto e stender la verde corona che resiste a ogni vento — sfogano a fatica e con dolore in parecchi deboli germogli la loro forza che sopravvive a ogni insulto. E quando i germogli siano cresciuti e si ergano diritti al cielo, nuovamente verrà il piccolo uomo con l'accetta e mutilerà il vecchio tronco inesausto, ma non lo ucciderà perché pur mandi nuovi germogli e gli dia sempre ancora legna da ardere. Poi-

---

[1] [« adulazione » — « educazione corruttrice »].

[2] [« Né occuparsi di niente delle cose sue, prima che uno abbia preso cura di se stesso, affinché divenga quanto più possibile buono e saggio, né delle cose della città, prima che della città stessa, e nello stesso modo occuparsi anche delle altre cose »].

ché egli non ha piacere dell'albero quando esso gli cresca alto e forte, *θαῦμα ἰδέσθαι* [1], secondo la sua natura, ma lo riduce ad una fabbrica di legna, perché è questa che gli è utile [2].

Così anche il piccolo uomo non ha piacere del suo compagno quando questi cresca forte e sano e sicuro secondo la sua natura, ma con l'arma della società mutilandolo, così lo foggia perché egli gli produca cose utili al suo corpo [3].

La peggior violenza si esercita così sui bambini sotto la maschera dell'affetto e dell'educazione civile. Poiché con la promessa di premi e la minaccia di castighi che speculano sulla loro debolezza, e con le carezze e i timori che alla loro debolezza dànno vita, lontani dalla libera vita del corpo, si stringono alle forme necessarie in una famiglia civile: le quali come nemiche alla loro natura si devono appunto imporre con la violenza e con la corruzione. Più ancora, la stessa fede, la stessa volontà del bene è sfruttata per l'utile della società. La grande aspettazione d'un valore è via via adulata con la finzione d'un valore nella persona sociale, che gli si tien sempre davanti agli occhi

[1] [« meraviglia a vedersi »].

[2] Il gelso è un bell'albero diritto alto, ma nelle mani dell'uomo i gelsi sono poveri nani mutilati. Ogni anno non appena con instancabile speranza hanno messo nuovi germogli, che già sono nudi e neri: un brivido invernale in mezzo alla campagna primaverile. Perché i bachi da seta hanno fame, e l'uomo si tien cari i suoi produttori di seta — fintanto che gli abbiano fatto la seta. Poi uccide anche quelli per aver i bozzoli intatti.

[3] Il servizio che in modo analogo l'uomo fa ai vitelli, agli agnelli, ai polli, ai puledri, per farsene più buone macchine da lavoro, o più buoni produttori di carne — è noto a ognuno. Che la stessa cosa fa l'educazione disonesta della società coi giovani uomini, è vicino, credo, e manifesto ad ogni occhio. È perciò che le donne del nostro tempo sono povere, miserabili, mendiche in paragone alle donne d'altri tempi. Perciò anch'esse fanno il possibile per diventare « neutre ».

come quella che egli debba, imitando, in se stesso educare. « Tu sarai un bravo ragazzo, come quelli che vedi là andare alla scuola, sarai come un grande ». Gli si forma il mito di questo bravo scolaro grande, e ogni cosa appartenente allo studio, alla scuola acquista un dolce sapore: l'andare a scuola, la borsa per i libri ecc. E si forma la gerarchia dei valori in rapporto alla superiorità della classe: « Se sarai bravo, il prossimo anno, non scriverai più sulla lavagna, ma in quaderno! e con l'inchiostro! ». Tutti approfittano di quest'anima in provvisorio che sogna « il tempo quando sarà grande », per violentarla, « incamiciarla », ammanettarla, metterla in via assieme agli altri a occupare quel dato posto e respirar quella data aria sulla gran via polverosa della civiltà.

Fin dai primi doveri che gli si impongono, tutto lo sforzo tende a renderlo indifferente a quello che fa, perché pur lo faccia secondo le regole, con tutta oggettività. « Da una parte il dovere, dall'altra il piacere ». « Se studierai bene, poi ti darò un dolce; altrimenti non ti permetterò di giuocare ». E il bambino è costretto a mettersi in capo quei dati segni della scrittura, quelle date notizie della storia, per poi avere il premio dolce al suo corpo. — « Hai studiato: adesso puoi giuocare! ».

E il bambino s'abitua a considerar lo studio come un lavoro necessario per viver contenti, se anche in sé sia del tutto indifferente alla sua vita: ai dolci, al giuoco ecc. Così gli si impongono le determinate parole, i determinati luoghi comuni, i determinati giudizi, tutti i *καλλωπίσματα* della convenienza e della scienza, che per lui saranno sempre privi di significato in sé ed avranno sempre soltanto tutti quel costante senso: è necessario per poter avere il dolce, per poter giuocare in pace: la sufficienza e il calcolo.

Quando al dolce e al giuoco si sostituisca «il guadagno», « la possibilità di vivere », « la carriera », « la via fatta », « le professioni » — lo studio o la qualsiasi occupazione conserveranno il senso che il primo dovere aveva: indifferente, oscuro, ma necessario per poter giocare poi, cioè per poter vivere ai miei gusti, per mangiare, bere e dormire e prolificare.

Così ne potremo fare un degno braccio irresponsabile della società: un giudice, che giudichi impassibile, tirando la proiezione dalla figura che l'istruttoria gli presenti sulle coordinate del suo codice, senza chiedersi se questo sia giusto o meno; un maestro, che tenga quattro ore al giorno ottanta, novanta bambini chiusi in uno stanzone, li obblighi a star immobili, a ripetere ciò che egli dica, a studiare quelle date cose, lodandoli se studino e siano disciplinati, castigandoli se non studino e non s'adattino alla disciplina, — e non s'accorga d'esser un uomo che sta esercitando violenza sul suo simile che ne porterà le conseguenze per tutta la vita, senza sapere perché lo faccia e perché così lo faccia, ma secondo il programma imposto; un boia, che quando uccida un uomo non pensi che egli, un uomo, uccide un suo simile, senza sapere perché l'uccida: — perché egli non veda mai altro in tutto ciò che quell'ufficio indifferente su cui non si discute ma che gli dà i mezzi per vivere, e sia strumento inconsapevole.

Così se ne facciano un uomo di scienza, avranno resa possibile l'oggettività. Infatti egli sarà abituato dalle fasce in su a sapere che altro è lo studio, altro è il giuoco. Così egli si potrà mettere a sciogliere problemi filosofici muovendo i concetti che le norme scientifiche insegnano, e come insegnano, senza mai curarsi del loro valore: — « Altro è la teoria, altro la pratica ».

« Tu devi far un studio su Platone o sul Vangelo

— gli diranno. — È perché così ti fai un nome, ma guardati bene dall'agire secondo il Vangelo. Devi esser oggettivo, guardare da chi Cristo ha preso quelle parole, o se *omnino* Cristo le abbia dette, o se non meglio le abbiano prese gli Evangelisti o dagli Arabi o dagli Ebrei o dagli Eschimesi, chi lo sa.... Naturalmente parole che valevano in riguardo all'epoca; adesso la scienza sa come stanno le cose, e tu non te ne devi incaricare. Quando tu hai messo insieme il tuo libro sul Vangelo — allora puoi andar a giuocare». Come al bambino si diceva: « fai come dice il babbo che ne sa più di te, e non occorre che tu domandi 'perché': obbedisci e non ragionare; quando sarai grande capirai ». Così si conforta il giovane a proseguire nel suo studio scientifico senza che si chieda che senso abbia, dicendogli: « tu cooperi all'immortale edificio della futura armonia delle scienze, e sarà un po' anche merito tuo se gli uomini quando saranno grandi, un giorno sapranno ».

Ma gli uomini temo che siano sì bene incamminati, che non verrà loro mai il capriccio di uscir della tranquilla e serena minore età.

III - *A*

APPENDICI CRITICHE I, II, III

Con le parole guerra alle parole,
siccome aure nebbiose l'aria viva
disperde, perché pur il sol risplenda;
la qual per suo valore non s'avanza.

[*Le tre prime appendici furono composte nel settembre-ottobre* 1910; *le tre che seguono erano state già scritte prima, nella primavera dello stesso anno. Circa il titolo* Appendici critiche, *vedi* prefazione].

APPENDICE I

I MODI DELLA SIGNIFICAZIONE SUFFICIENTE

Per ciò che è detto a pagg. 14, 17-20, 58-59, 119-123.

Ogni parola detta è la voce della sufficienza: quando uno parla, afferma la propria individualità illusoria come assoluta. I limiti della potenza di chi parla sono i limiti della realtà; questa non è data come realtà che è per chi parla in quanto egli la voglia, ma come assoluta reale. L'infinito d'ogni attualità è dato per finito, ogni concetto arbitrariamente chiuso. Poiché il soggetto in ciò che parla si finge Soggetto assoluto. Ogni cosa detta ha un Soggetto che si finge assoluto.

L'illusione dell'individualità nella forma eventuale, come l'« ogni-volta-Soggetto » che parla, è l'intenzione: cioè quello che ogni volta quell'un soggetto che parla, che dobbiamo presupporre a ogni discorso (così come nel dramma si segna il personaggio), crede di volere. Il criterio del significato della cosa detta è dunque l'ogni-volta-intenzione (l'eventuale intenzione). Per cui anche si chiede comunemente non: « cosa dice? », ma « cosa vuol dire ».

E il criterio dell'intenzione, la più o meno profonda e varia e vasta complessità dei suoi nessi: il valore individuale.

I. *Modo diretto.*

Con l'indicazione d'un fatto [1] il Soggetto afferma la propria persona direttamente in ciò che pone il proprio correlativo come reale fuori di sé: « Questo è qui », « questo non è qui »... « era... è stato... fu ».

Il fatto è la determinazione attuale [2].

L'« aoristo » non ha intenzione al tempo ma solo all'azione (azione intensa) [3]. Il narratore crea la presenza del fatto senza riguardo al tempo. È un'attualità che il Soggetto si finge indipendente dal tempo [4]: l'azione sostanziale [5].

---

[1] Dire una cosa è indicare un fatto, non un nome senza attributo o un attributo senza nome: ogni *κατηγορία* è *κατηγορία ἑτεροιώσεως*, non *ἑτεροιότητος*. Se io dico « questo », non dico niente, dicendo soltanto un « diverso »; ma se dico « questo è », indico un fatto, in ciò che indico una mutazione. — « È » è diverso di « diventa », « si muta », ecc.; non il contrario di « non è », poiché il « non è » non è concepibile che come un « distruggersi » o « essersi distrutto » — dunque *μάλ' αὖθις* come mutazione. Attribuire questo « è » al « questo », è indicare una negazione (privazione) di mutazione. Lo stesso ragionamento naturalmente — e con maggiore facilità — per le relazioni particolari: p. es. « è qui » non è il contrario di « non è qui » ma il diverso; « mangia » non è il contrario, ma il diverso di « non mangia ». La coscienza non è che coscienza di mutazioni (o di movimento: tempo — spazio — relatività). Senza mutazione non v'è coscienza. Abbiamo coscienza della stabilità, solo come diversa dalla mutazione.

[2] *μήπως θορυβώμεθα:* il tempo passato è passato in ciò che si riferisce al presente dell'intenzione; la determinazione dell'intenzione è dunque sempre attuale.

[3] *γίγνεσθαι οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι.* ARIST., *Metaph*, B 4. 999 b 11.

[4] Onde l'uso del cosidetto « aoristo gnomico » in greco per l'indicazione di relazioni alle quali si vuole attribuire valore in sé, indipendente dal tempo — per tutti i tempi (quelle che così curiosamente si dicono « verità generali »).

[5] Il verbo « essere » non ha « aoristo » (intendo che il suo

II. *Modo congiunto.*

1°. Se dico « questo 'sarà' » = « ha da essere », non ho attuale l' « essere » di questo, ma ho nell'« ha » attuale la potenza del suo essere.

2°. Se dico « questo 'sarebbe' », dico « questo ebbe a essere »: cioè la sua potenza è preterita, è sopravanzata dal tempo, non è attuale; nell'attualità che per me è la realtà assoluta, libera da ogni contingenza, esso è impotente[1]: ed io questa sua impotenza realizzo in ciò che la sua potenza riconosco limitata e finita di fronte alle contingenze.

3°. Se dico « questo 'sarebbe stato', dico « questo ebbe ad esser stato »: la sua potenza è doppiamente preterita in ciò che « la sua potenza limitata », della quale nel caso 2° non sapevo se essa avesse ad affermarsi o no di fronte alla contingenza, io riconosco finita nel passato e « so » che essa non può più essere.

4°. Se dico: « io voglio che questo sia », l'« io » ha in sé la potenza determinata di questa realtà, di « questo » che ora non è per me che parlo attuale ma « sarà »[2]. Io realizzo attualmente questa determinata potenza.

5°. Se dico: « è malato chiunque rifletta », non ho attuali questi riflettenti, ma la necessità inerente al riflettere, per la quale mi riferisco a tutte queste persone.

« remoto » non ha il significato dell' « aoristo » greco) perché, se deve significare non una relazione particolare ma l'essere sostanziale fuori del tempo (non « questo è qui » ma « questo è »: ἔστι, non l'enclitica), non può stare che nel presente, perché esso è il verbo appunto che significa la sostanzialità. In italiano « fu » = « non è ». In greco difatti l'aoristo di εἶναι non esiste.

[1] Così come ognuno di noi è impotente nella realtà riguardo al postulato dell'assoluta potenza.

[2] Gli inglesi fanno il futuro con *shall* e *will*.

6°. Se dico: « essi riflettono così da ammalarsi », non ho attuale la loro malattia, ma la necessità della loro malattia.

7°. Se dico: « essi riflettono per ammalarsi », non ho attuale la loro malattia, ma la riconosco nel fine di « riflettere ».

8°. Se dico: « essi sono sani benché riflettano », io non ho attuale la loro riflessione, ma la negazione di potenza del riflettere a rendere uno malsano.

9°. Se dico: « essi s'ammalano benché non riflettano », io non ho attuale la loro riflessione, ma la negazione della necessità della riflessione, perché uno s'ammali.

In tutti questi casi il Soggetto si riferisce a fatti che sono fuori della sua attualità, ma dei quali egli vive attualmente in un elemento della sua realtà diretta, ora (1°, 4°) la potenza (futuro semplice o col « voglio »); ora (2°) l'impotenza (condizionale); ora (3°) l'impotenza finita (irrealtà); ora (5°, 6°) la necessità (ragione, consecutività); ora (7°) il fine; ora (8°) la negazione di potenza; ora (9°) la negazione di necessità (ambedue significate comunemente con concessività).

Ora, poiché non vi è altra realtà che la realtà del Soggetto, questi fatti sono anch'essi una sua realtà, che egli rivive in ciò che alla attualità la congiunge: è la realtà congiunta.

La realtà congiunta è un ri-conoscimento. È il rideterminarsi del Soggetto di fronte a una sua propria determinazione: un rivivere se stesso: una « riflessione », un sapere. Giustamente si dice la realtà congiunta subordinata, poiché in fatti nella realtà del Soggetto ci sono ora le cose e il pensiero che coi suoi nessi le domina, la materia e la forma.

La realtà congiunta è attuale sempre in un elemento della realtà diretta, nel pensiero del quale essa sia detta.

Tutte le forme di modo congiunto si possono portare alla forma: « io so che questo è », « so che questo non è », « so che questo può », « so che questo deve », ecc.; dove con « questo » intendo il fatto della realtà congiunta [1].

Il modo elementare della realtà congiunta è « io credo che questo sia », dove la realtà congiunta è manifestamente la realtà attuale dell'« io » [2].

---

[1] Molto chiaro questo nel così detto consecutivo: 1° (diretto): *κραυγὴν πολλὴν ἐποίουν, ὥστε καὶ οἱ πολέμιοι ἤκουον:* 2° (congiunto): *κραυγὴν πολλὴν ἐποίουν, ὥστε καὶ τοὺς πολεμίους ἀκούειν = οἶδα ὅτι τοιαύτη τις κραυγὴ οἵαν ἐποίουν, ἀφ' ὅθεν οἱ πολέμιοι τότε ἦσαν, ἠκούσατο.* Personificato in: *οἷός τε εἰμί* (*δρᾶν*).

[2] L'italiano e il greco estendono il modo diretto anche a quelle relazioni, le quali, espresse anche soltanto come « congiunte » a una relazione diretta, siano da questa stessa intese come reali. Il fuoco dell'attenzione è ancora una volta attuale (Vedi il presente storico, l'uso dell'aoristo). Per es.: « tu sai che il cavallo corre — *οἶσθα ὅτι ὁ ἵππος τρέχει* ». Nel « sai » è contenuta l'indicazione che la realtà congiunta non è realtà solo pel soggetto « tu », ma è reale, buona per ogni soggetto: perciò il Soggetto riaffaccia i suoi diritti e se la prende come realtà diretta. — Il latino invece rimane freddo al significato di *scis*, e considera il suo oggetto come un oggetto buono soltanto per il « tu », come realtà congiunta che, finché tale sia, non può far da diretta (o siamo plebei o siamo patrizi) —: *scis equum currere.*

Oppure, « tu vedi che questo è ». Nel « vedi » è manifesta l'intenzione del Soggetto di dar la cosa come reale; oppure: *oblitus es quid initio dixerim* — *ἐπιλέλησαι ἃ κατ' ἀρχὰς εἶπον* — « hai scordato *ciò ch'* io dissi da principio ».

(Il « latino » adopera il modo congiunto coll'attrazione *ea quae* [*dixi*] in *quid* [*dixerim*]: dimostrativo e relativo definito nel relativo indefinito. Il « greco » il modo diretto pur facendo l'attrazione, ma questa del dimostrativo e relativo (*ἐκεῖνα ἅ*) nerelativo definito (*ἅ*). L'« italiano » il modo diretto senza attrazione (e questo per una certa quale paura rispettosa dell'uso latino): esso finisce la proposizione diretta mettendo per oggetto il dimostrativo, e considera la proposizione relativa come appo-

Le particelle non sono tutte congiuntive, ma alcune indifferenti (che, perché, se, ὡς, ὅτι, ὥστε, εἰ) e subordinate all'intenzione; altre necessariamente coordinative (e, καί, ma, δέ, ἀλλά); altre necessariamente congiuntive (ἄν, ὅταν, ecc., acché, purché, affinché, ἵνα, ecc.), e corrispondono ai passaggi della melodia dall'uno all'altro tono.

La prima persona del discorso non è il Soggetto dell'intenzione.

È chiaro che di fronte all'intenzione la prima, la seconda, la terza persona non sono diverse, poiché in ciò che son dette sono già poste come reali fuori di essa intenzione: sono un elemento della sua realtà diretta [1].

1°. Per la realtà diretta questo è di per sé chiaro: io posso dire « io sono », come dico « tu sei », « questo è »; e non dico coll'« io » una cosa anteriore all'illusione, ma un modo come tutti gli altri dell'illusione stessa. È perciò che il *cogito ergo sum* di Cartesio non dimostra di più che: *equus currit — ergo sum.*

2°. Per la realtà congiunta ogni elemento della realtà diretta ha lo stesso valore: « io credo che questo sia » o « tu credi che questo sia ». In tutti due i casi allo stesso modo l'intenzione è di dire che la cosa non è per sé, ma è solo in quanto appartenente

---

sizione enarrativa di questo al posto d'un sostantivo e aggettivo: per esempio « le mie prime parole » cavillo che il latino permette. Del resto esso è capace di farsi indipendente con un « hai scordato quanto dissi da principio », avvicinandosi al greco).

L'italiano e il greco possono far questo in grazia di quel « da principio » che indica le cose dette come reali; e lo possono, anche senza questo, ogni qualvolta l'intenzione del Soggetto le dia come tali, cioè non esistenti (sapute, scordate, ecc.) solo congiuntamente nel soggetto ma anche nella realtà diretta.

[1] Nello specchio vedo me fra le cose.

alla realtà di quel qualunque elemento della realtà diretta. Il Soggetto non crede, ma « sa » che la cosa non è che creduta, anche quando dice: « io credo che sia »; poiché, se vivesse direttamente questa credenza, direbbe: « questo è ». In tutti due i casi indifferentemente dunque la cosa è indicata vivente non nel pensiero del Soggetto, ma nel pensiero d'un elemento del pensiero del Soggetto.

III. *Modo correlativo.*

Due realtà congiunte sono attuali reciprocamente l'una nell'altra: e la loro correlatività attualmente vissuta dal Soggetto.

1°. « Egli lo farà quando tu lo faccia ». La potenza di fare dell'« egli » non è attuale pel Soggetto direttamente, ma attraverso la necessità di fare del « tu » come condizione; e la necessità di fare del « tu » attraverso la potenza condizionata di fare dell'« egli ». Quello che è attuale pel Soggetto è la loro relazione reciproca. Le due realtà s'appoggiano l'una all'altra come s'appoggia un pezzo di legno a un altro che del suo cader si fa appoggio, così che l'uno l'altro per più voler cadere e più sostiene.

2°. « Se tu lo facessi egli lo farebbe ». Allo stesso modo l'una impotenza attuale nell'altra, in ciò che ognuna all'altra costituisce la contingenza; ed entrambe, attraverso la loro reciproca attualità, attuali nel Soggetto.

3°. « Se tu lo avessi fatto, egli lo avrebbe fatto ». Che è lo stesso caso, ancora una volta preterito, sì che ne risulta la irrealtà reciprocamente determinata.

IV. *Modo imperativo* (che non è modo).

Non è realtà intesa, ma vita; è l'intenzione che vive essa stessa attualmente, e non

finge una attualità in ogni modo finita e sufficiente: è reale tanto quanto è reale il Soggetto, perché appunto come questo non è finita nel presente, ma è attuale come volontà d'una cosa. È il soggetto qui che invade con la propria vita il regno delle proprie parole: non fa parole, ma vive.

Evviva l'imperativo!

APPENDICE II

NOTE ALLA TRISTE ISTORIA

che viene narrata a pag. 69 e sgg.

I. *Abbandono della vita socratica.*

PLATONE, *Rsp.*, 354 *b*, *c*. « Non più cercheremo la giustizia se sia un bene, ma che cosa sia la giustizia » (*τὸ δίκαιον ὅ τί ποτ' ἐστίν*).

Quando Socrate chiedeva *τί ἐστιν*; chiedeva il valore per se stesso persuasivo, libero, buono, utile, piacevole, ecc. Egli liberava il concetto dai contenuti finti dagli uomini e valevoli solo in riguardo all'una o l'altra vita inadeguata, e chiedeva il valore adeguato alla vita assoluta da ogni elemento irrazionale: il valore razionale. E quando a questo non arrivava, il concetto era nullo e per se stesso non meritava più d'esser detto che di non esser detto. Il « cosa? » per Socrate non era che « quale bene? », « quale valore? »; poiché una cosa che non fosse un bene, un valore, non era una cosa per Socrate, ma un nome vuoto di senso.

Ora Platone con la distinzione fra *τί ἐστιν* e *εἰ εὐδαίμων ἐστίν* ammette « cose » che determinino sufficientemente un concetto e dicano tutto ciò che esso è, delle quali poi si debba pur ancora cercare se siano un bene o non siano. Ammette dunque di poter sapere senza esser egli stesso in quel punto persuaso: finito, libero, felice, assoluto. Egli fa rinuncia al postulato della vita, non cerca più nel qualunque con-

cetto offerto dagli uomini la propria vita, così che dar un contenuto a quello s'identifichi col dar un contenuto alla propria vita, trovar la felicità, esser in un punto persuaso egli e le cose. Ora Platone rinuncia alla propria vita e fingendosela nel suo qualunque contenuto sufficiente, si pone in posizione conoscitiva e a proposito della sua realtà illusoria, con la sua illusoria persona, si riafferma come persona sufficiente alla vita assoluta che possiede la persuasione, che « sa » o « ha » la via per « sapere ».

Ma il sapere *χωρὶς τοῦ βίου* non è che l'indifferente, illimitato sistema dei nomi. Questo sistema, che non dà le cose, ma parla a proposito delle cose, egli sostituisce come scopo alla persuasione nella vita, quando si propone di cercar cosa sia la giustizia come altra cosa che cercar se sia un bene.

II. *Il Macrocosmo.*

Rsp., II, 368 *d* - 369 *b*.

Ammesso così l'irrazionale della vita come sufficiente, Platone non cerca più la giustizia nell'eliminazione del male dalla volontà dell'individuo, ma accetta il « bisogna vivere », il « bisogna continuare con la qualunque vita » come presupposto assoluto.

Su questa base irrazionale, arbitrariamente presupposta, egli fonda la repubblica razionale (*γίγνεται τοίνυν πόλις, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής*, 369 *b*). La vita di questo singolo insufficiente e bisognoso come potesse giungere a una felicità, come potesse esser liberata dalla necessaria ingiustizia d'affermare i propri bisogni negando implicitamente l'altrui vita, avevano chiesto disperatamente Glaucone e Adeimanto [1]. A questa stretta So-

[1] 361 *d*: *ἀλλ' ἴτω ἀμετάστατος μέχρι θανάτου, δοκῶν μὲν εἶναι ἄδικος διὰ βίου, ὢν δὲ δίκαιος, ἵν' ἀμφότεροι εἰς τὸ ἔσχατον ἐλη-*

crate sfugge per veder *ἐν μείζονι* quello che troppo piccolo e indecifrabile appare nell'uomo, promettendo di ritrovarlo poi anche nel piccolo, *τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοπῶν* (369 *a*).

Invece di dar la persona giusta che nella giustizia vive e dalla giustizia ha ogni gioia nel presente e per sé, liberamente, senza bisogno degli altri uomini e delle altre cose [1], che perciò non abbia a sentirsi egli violentato pel non consentir la giustizia ch'egli violenti altrui; Socrate dà l'organizzazione dei bisogni, del principio dell'ingiustizia, per la quale ognuno, il proprio bisogno affermando, renda insieme possibile agli altri d'affermare i propri [2]. Per cui, permanendo ognuno nella sufficienza della sua affermazione ingiusto come quello che altro non chiede che le cose necessarie al suo continuare, si trovi per virtù dell'organizzazione non che in necessaria lotta con gli altri, ad esser insieme utile all'altrui sufficienza.

λυθότες, ὁ μὲν δικαιοσύνης, ὁ δὲ ἀδικίας, κρίνωνται ὁπότερος αὐτοῖν εὐδαιμονέστερος.

357 *d*-358 *a*: *Ἐν ποίῳ, ἔφη* (*ὁ Γλαύκων*), *τούτων* (*ἀγαθοῦ εἰδῶν*) *τὴν δικαιοσύνην τίθης; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι' αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι. Οὐ τοίνυν δοκεῖ, ἔφη, τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνου εἴδους, ὃ μισθῶν θ' ἕνεκα καὶ εὐδοκιμήσεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι' αὐτὸ φευκτέον ὡς ὂν χαλεπόν.*

358 *d*: *βούλομαι δὲ αὐτὸ* (*ὡς δικαιοσύνη ἄμεινον ἀδικίας*) *καθ' αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι.*

366 *d*: *οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος.*

367 *e*: *μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ, ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτήν, ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστιν.*

[1] Vedi nota a p. precedente.

[2] *Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα* (369 *b-c*).

Così. per la forza della città ognuno è legato per l'aspra necessità della sua vita, e si mantiene al suo posto [1] non pel bene presente ma per la cura del futuro, proprio pel *μισθός* [2] che Glaucone e Adeimanto volevano eliminato. Non compie atti d'ingiustizia verso gli altri perché non ne ha bisogno — così la organizzazione ai suoi bisogni provvede — e per non perder il suo posto onde ritrae la sicurezza dell'avvenire; non perché gli sia gioia la giustizia, non perché dal bisogno egli sia liberato. Ma, messo fuori della città, per sua natura egli si troverebbe a doversi piegare per paura alla qualunque legge o ad oltraggiare altrui *κατὰ δύναμιν*. La sua ragione d'essere sono i suoi bisogni materiali, e solo per calcolo questi soddisfa nella via che la città impone. Per sua natura dunque essendo ingiusto, egli si trova a poter vivere nella città senza compiere atti d'ingiustizia, e ad avere così l'apparenza della giustizia, e in premio la propria sicurezza. È questa apparenza che Socrate costituisce in risposta alla disperata richiesta di Glaucone e di Adeimanto, che pure in ogni modo l'avevano pregato di non parlar della *δόξα* [3], ma di dar la giustizia in ciò che essa è e apporta a chi la possiede [4].

Costituito il principio della deficienza come

---

[1] *Ἐπιστάμεθα γὰρ καὶ τοὺς γεωργοὺς ξυστίδας ἀμφιέσαντες καὶ χρυσὸν περιθέντες πρὸς ἡδονὴν ἐργάζεσθαι κελεύειν τὴν γῆν, καὶ τοὺς κεραμέας κατακλίναντες ἐπιδέξια πρὸς τὸ πῦρ διαπίνοντάς τε καὶ εὐωχουμένους, τὸν τροχὸν παραθεμένους, ὅσον ἂν ἐπιθυμῶσι κεραμεύειν... οὔτε ὁ γεωργὸς γεωργὸς ἔσται οὔτε ὁ κεραμεὺς κεραμεύς* (420 *d*-421 *a*). Dunque il contadino non lavora per lavorare, per la gioia presente del lavoro, ma per aver lavorato, per aver il premio del suo lavoro. Il lavoro gli è una oscura fatica che ha il solo senso « necessario per poter mangiare e bere in sicurezza ». Che se questo egli potesse avere senza lavorare, non lavorerebbe più. S'egli potesse vender l'aria invece che i prodotti della sua fatica, sarebbe contento. È per l'apparenza d'aver lavorato ch'egli lavora e si mantiene al suo posto.

[2-3-4] Vedi la nota (1) a p. 152.

principio sostanziale; come principio ragionevole l'irrazionale della nostra necessità [1]; accettato come base della città della giustizia il fatto della convenzione dei violenti che è a base d'ogni città; — *ἡμέτερον ἤδη* fingere nuovamente con presunzione di giustizia tutte le forme della vita che gli uomini chiedono a chi voglia far loro da maestro. Accettata come vita libera quella che è fatta dei bisogni elementari, fondiamo nella città la libertà d'esser schiavi; accettato come giusto il principio della violenza che afferma la necessità del continuare, è giusta a ogni bisogno la sua affermazione. E se troviamo *μηχανήν τινα* perché ogni bisogno giunga alla sua giusta affermazione senza scapito della giusta affermazione degli altrui bisogni, abbiamo fondato la città giusta. Che gli uomini siano ognuno schiavo della propria miseria e per questa sottomesso ai modi a lui oscuri della comune convenienza, ognuno inteso al proprio utile e per sua natura nemico e ingiusto a ogni utile altrui, ognuno nell'oscurità del suo travaglio ignaro di tutto nella vita fuorché del suo bisogno, non importa; egli sarà saggio e giusto e libero, avrà la persona della libertà, della giustizia, della saggezza, poiché egli sarà detto secondo la città libera e giusta e saggia.

La città isola le singole necessità, e del *δίκαιον γίγνεσθαι* a ognuna di queste finge persona sufficiente ai singoli *δημιουργοί*. Così costituisce la produzione della vita elementare: l'agricoltura, le arti, i mestieri, il trasporto; costituisce gli organi dello scambio: il piccolo e grande commercio; costituisce tutte le altre forme della vita; costituisce la necessità della guerra; e del difender la giustizia di quelle necessità con la

[1] *Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία* (369 *c*).

violenza finge persona sufficiente ai φύλακες; dell'affermare, sorvegliare, correggere la giusta affermazione di quelle necessità finge persona sufficiente ai capi dello stato.

Perché così è necessario alla continuazione della città, ognuno deve il suo qualunque ufficio oscuro e sempre uguale assumere come vita sufficiente; adattarsi ad essere parte materiale nell'organismo, ignorando a che questo giovi e come da questo gli debba provenire la sicurezza della sua vita; ma stretto dalla propria necessità e fatto certo dalla forza immutabile di quel giro di cose che è attorno a lui, affidarsi a questo come peso inerte, a questo addossando la responsabilità della sua qualunque attività. E questo non solo gli agricoltori e i mercanti, ma ben anche i φύλακες e i capi dello stato, che l'esistenza, la continuazione di questo gran corpo con tutte le sue necessità devono accettare come dato di fatto imprescindibile, e dell'uniforme congegnarsi di tutte queste cose, che non hanno una ragione d'essere, farsi una ragione di vita, perché quelle pur si continuino integre anche in futuro nella loro qualunque irrazionalità.

La violenza cacciata per la porta è già rientrata per ogni fessura ed è in ogni parte diffusa, mentre ancora Platone si compiace d'averla cacciata. Poiché se a parole è facile fare delle astrazioni dei bisogni materiali tanti scopi sufficienti alla vita dei singoli — perché ogni singolo a uno di questi scopi s'adatti d'indirizzar la sua vita e pei begli occhi della felicità e della giustizia astratta accetti di tenervela sempre diritta, bisogna che ognuno al suo posto sia colla violenza ammaestrato e che il dato posto abbia poi in sé violenza determinante. Se questa è data dalla stessa mole inerte dell'organismo, quella è esercitata dall'arma dello stato: l'educazione. Ahimé, non più l'edu-

cazione che sommuove dall'intimo l'individuo, e imponendogli l'identità con se stesso (persuasione) lo libera dalla violenza delle sue necessità e lo porta alla giustizia e alla pace della γυμνὴ ψυχή (*Gorgia*); ma l'ammaestramento che ha un determinato scopo sufficiente nella vita, che vuol foggiare da ogni uomo un dato istrumento che giovi per dati usi, non perché basti a se stesso (αὐτάρκης), e tutto in sé avendo e nulla dagli altri chiedendo sia fatto libero; ma perché il suo bisogno soddisfi nell'un modo invece che nell'altro e la sua attività spenda a compiere un dato ufficio necessario a una vita ch'egli non sa infine perché pur sia e a che buon fine si continui.

La parola dell'educazione platonica nella *Repubblica* è la μίμησις (libb. II e III, *passim*).

Come quando il giovane che invecchia istituisce insieme alla barba una certa quale rispettabile rotondità del ventre, per cui, non più padrone del suo corpo, non può più scalare qualunque cima, e scendere in qualunque precipizio, e passare qualunque fiume in qualunque tempo, ma cammina rispettabilmente per le vie battute; che nello stesso tempo arrotonda il suo cervello e lo fissa a una qualsiasi rispettabile sufficienza, per cui l'amico dei giovani anni sente che ormai la verità non può più dirla intera, ma che c'è qualche cosa dalla quale l'arrotondato dipende per il suo futuro e che è pronto a difendere con tutte le armi contro la troppo cruda verità; — così Platone, poiché s'è stancato per l'arida e solitaria via della persuasione e s'è volto agli uomini con sufficienza di sapiente e ha dovuto filosofare il possibile nella vita e adattarsi al « bisogna vivere », poiché ha accettato la necessità delle necessità della vita; Platone teme ora la verità che sommuove l'individuo dalle radici e scatena in lui la domanda d'un presente più pieno, che non venga a

turbare i cerchi arbitrari delle sue finzioni di vita: egli non tollera più l'arte[1].

I singoli professionisti bastano alla loro arte, ma non sanno la vita; poiché l'accettano nel qualunque modo dato per continuare, ma non sanno se quello che fanno sia un bene, non sanno perché e a che essi vivano, non conoscono se stessi: vivono senza persuasione. Allo stesso modo i politici e i guerrieri che accettano la necessità dell'esistenza dello stato. In questa vita ottusa e frammentaria l'educazione socratica (come la conosciamo per bocca di Platone) è creatrice d'uomini. Tutto il suo insegnamento è in questo: « non fate ciò di cui non avete in voi la ragione; non vi fingete una sufficienza (*σοφίας δόξα*) della vostra qualunque fatica per la paura della morte: impossessarsi del bene, della propria anima, essere uguali a se stessi (esser persuasi) è necessario, vivere non è necessario! ».

Essa risveglia nell'uomo la richiesta del bene attuale e lo affranca dal pericolo di dar valore a nomi così da esser per questi tratto a adattarsi all'irrazionalità di una qualsiasi vita sufficiente; lo libera dalla vana attesa d'un futuro che porti ciò di cui nel presente non abbia in sé la potenza, lo libera dalla soggezione dell'ambiente in ciò che gli nega il possesso di quanto dalle cose e dagli uomini gli possa esser dato diverso da lui, additandogli come unico possesso da conseguire

---

[1] Non altrimenti e non per altra cura Tolstoi se la prende colla *Sonata a Kreutzer*. Perdio, « s'i' fosse 'mperator, sa' che farei? ». La farei suonare per legge in tutti gli uffizi, in tutte le scuole, per tutte le piazze, in tutti i pubblici ritrovi, finché all'anima più pallida e più implicata giungesse un raggio di sole, sì che per la prima volta levando la faccia al cielo e aprendo gli occhi arrossati, con tremito ignoto si dicesse: « ma se son vivo bisogna ben la viva la vita anche solo un istante »; finché per l'aria si sentisse come un fruscìo d'uccelli liberati.

la propria anima. — L'uomo deve essere se stesso, deve aver tutto in sé, deve essere *αὐτάρκης*.

Questa educazione (ed è l'unica) dà all'uomo le gambe per camminare e gli occhi per vedere: non gli dà vie fatte, non gli fa veder date cose. Questa fa l'uomo sicuro e indipendente da qualunque offrirsi di cose e non può temere che l'una o l'altra vita sufficiente lo vinca. Che se poi una l'abbia a vincere, non è una da preferire all'altra, né una più che l'altra da temere, poiché quello che è da temere, quello che è l'irrazionale, è l'adattarsi ai modi d'una vita che non è la propria. Se Socrate giunga a comunicare quel valore individuale, se a questo si possa giungere *τὸ παράπαν* — io ora non curo; ma certo altro l'educazione non può cercare, né finché questo non abbia dato, potrà presumere d'aver dato scienza sufficiente.

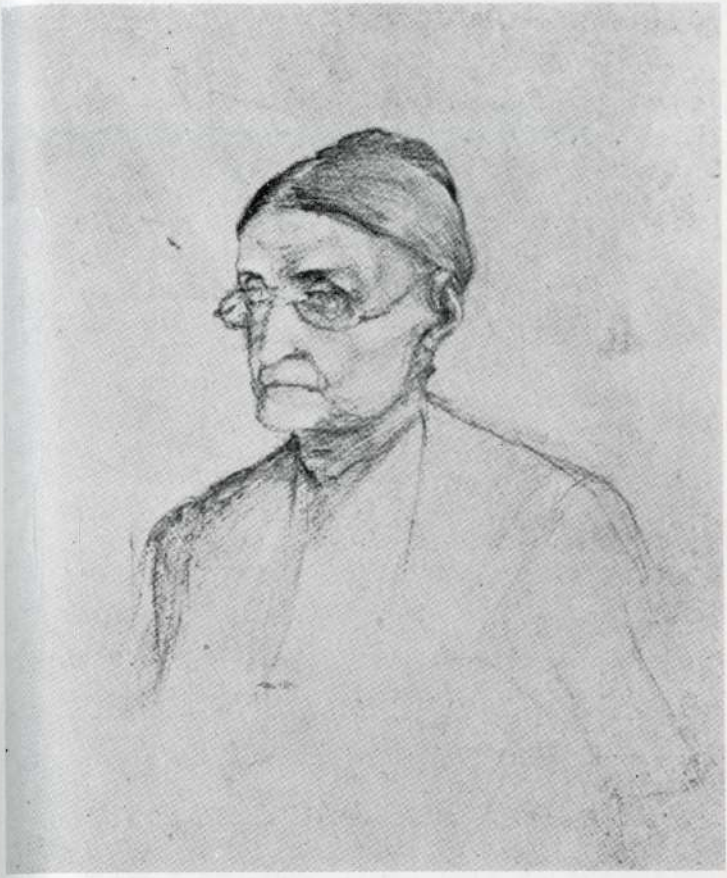
Ma Platone non ha da fare uomini; egli ha da fare agricoltori, calzolai, fabbri, mercanti, banchieri, guerrieri, politici, che compiano ognuno la sua funzione necessaria ai singoli bisogni della città, perché questa pur si continui. Platone ha bisogno che ognuno s'adatti alla sufficienza di quell'astrazione di vita che egli a ognuno ha macchinato. Ognuno deve *μιμεῖσθαι τὰ αὐτῷ προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παιδός*[1]; deve imitare dunque, imparare a ripetere gli atti oscuri che vede compiere agli altri: il futuro fabbro il maneggiar del ferro, l'agitar del martello, gli atteggiamenti eroici del fabbro; il futuro calzolaio il tirar del filo, il menar la lesina, la schiena ricurva del calzolaio; il futuro guerriero gli esercizi del corpo, la dignità, il rispetto della città, l'amore per gli interessi di questa, l'odio per i nemici di questa, che egli vede costituire la persona dei guerrieri adulti; e il *φύλαξ* che voglia diventare *ἄρχων*, tutto il pensare sistematico, tutto il rispetto

[1] cfr. 395 *c*.

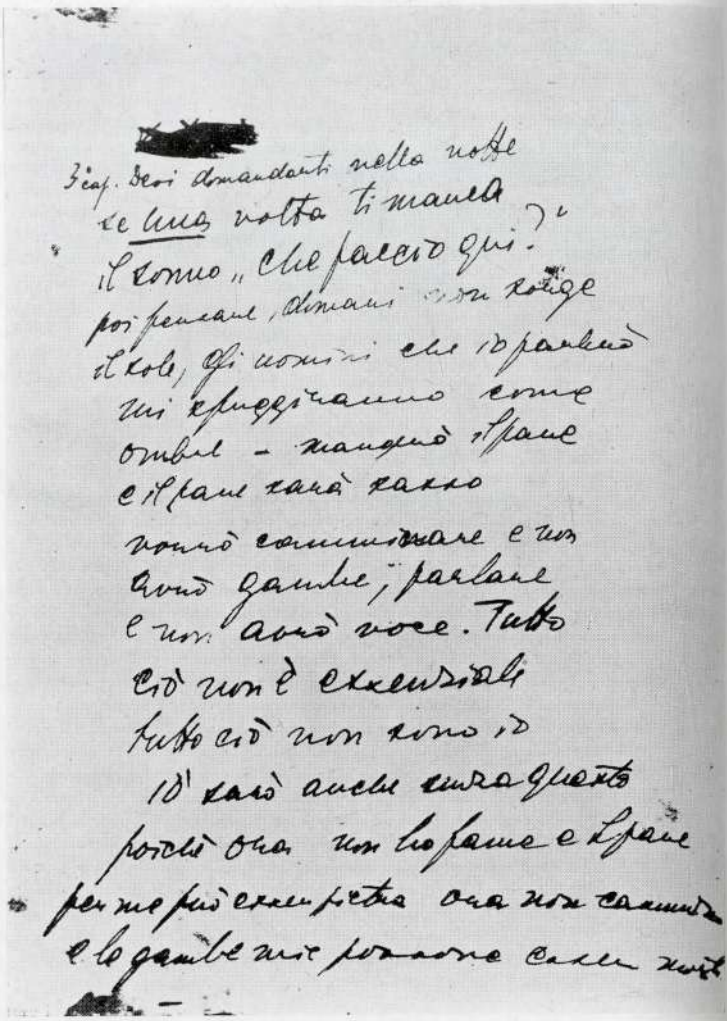
per le necessità congegnate dalla sapiente e sufficiente tradizione. Perciò Platone se non può dire quale buona ragione faccia d'un bambino un fabbro e nient'altro che un fabbro e d'un altro un calzolaio e niente altro che un calzolaio, ma egli s'ingegna a fingere una ragione sufficiente alla triplice distinzione che violenta i destini dei suoi cittadini [1]. E quando poi li ha avviati, ognuno per la sua strada, egli mette ad ognuno i ripari agli occhi perché altro non veda, dove poter metter i piedi, che la sua strada. Così a ogni *χρηματιστής* per il giro dei suoi atti, così a ognuno dei privilegiati, che a guerrieri e a capi dello stato vengono ammaestrati, per il giro delle parole e dei modi della scienza che come sufficiente viene loro infiltrata. Bene egli teme d'ogni parola e d'ogni imagine diversa che possa offrirsi loro, poiché ogni facoltà di critica ha loro tolto, perché è stato suo scopo di toglier loro questa pericolosa facoltà: *ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ τῶν φυλάκων φοβούμεθα* [2]: quei poveri ragazzi sarebbero capaci di imitare *ἵππους χρεμετίζοντας καὶ ταύρους μυκωμένους καὶ ποταμοὺς ψοφοῦντας καὶ θάλατταν κτυποῦσαν καὶ βροντὰς καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα* [3]. Platone ha bisogno d'un poeta, *ὃς ἂν αὐτῷ τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μίμηται καὶ τὰ λεγόμενα λέγῃ ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις, οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετήσατο* [4]. Le sue virtù civili, il suo sapere finito non sono la stessa persona dei suoi guerrieri, carne della loro carne, ma la persona aggiunta con la violenza dell'imitazione, che come si può acquistare, così si può perdere. La sapienza resta così cosa estranea all'organismo, che può d'altronde prestar orecchio a discorsi non veri, godere gioie pericolose, temere timori dissolventi per se stesso con la sua ignoranza o la sua

---

[1] III, *c.* 21 (414 *b* e sgg.).
[2] 387 *c.*
[3] 396 *b.*
[4] cfr. 398 *b.*



Ritratto di una zia



Autografo (*Scritti vari*, n. 62)

mancanza di critica — onde poi vinto e sopraffatto perda, espella, dimentichi, si lasci portar via il prezioso tesoro che gli era stato affidato [1].

Io chiedo dove stia il prezzo di questo tesoro che non assicura il possessore dagli inganni e i vizi e i terrori che tengono schiavi gli uomini comuni, ma che abbisogna esso stesso d'un'altra guardia per essere fatto sicuro. Io dico ch'esso è già perduto se si può temer di perderlo; io dico che non si ha ciò che si può in futuro non più avere, che non si è ciò che si può in futuro non più essere. Difatti la qualità che fa prescegliere a Platone dalle file dei *φύλακες* i futuri capi dello stato è in primo luogo la buona memoria, cioè quella malattia per cui l'organismo assorbe, conserva pur senza assimilare, e non espelle la materia estranea: la rettorica è un fenomeno d'avvelenamento. Ma per questa nella città si consegue l'armonia delle sue varie necessità, per la quale a ognuna avvenga la sua giusta affermazione nell'adeguato affermarsi delle altre, e sempre via nel futuro per il continuo giro di queste proceda: *καὶ μὴν... πολιτεία, ἐάνπερ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη* [2]. E se « per la strada rotonda ch'è infinita » rotando, lo stato questa brutalità delle necessità abbia per motore, se per questa si finga l'armonia delle sue parti, non però Platone lo chiama col suo nome: *κοινωνία κακῶν*, organizzazione di necessità irrazionali, che non hanno un fine organizzato, più che una sola non abbia nella sua a lei giusta affermazione. Ma, da queste singole giuste affermazioni l'idea della giustizia astraendo, Platone attribuisce allo stato la persona della giustizia. Mentre questa non può affermarsi, se mai si affermi, che nella negazione d'ogni necessità. Così lo stato che — se pur moltiplicata e congegnata — altra

[1] 413 *a*, *b*, *c*.
[2] 424 *a*.

persona non ha che quella della prima e brutale necessità della vita, è per lui l'attuazione finita del bene: *οἶμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται, τελέως ἀγαθὴν εἶναι... δῆλον δὴ ὅτι σοφή τ' εστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία*[1].

Come ha attribuito sufficienza determinante all'irrazionale della necessità, così ora parla d'un'idea del bene, d'una sapienza che questa brutalità corregge sì da eliminare ogni attrito. Così già nel *Fedone* si parla di due cause sufficienti: *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*[2]; così più tardi dogmaticamente nel *Timeo*: *ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν, ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν*[3]. Questo *ἀναγκαῖον*, questo *αἴτιον* è la *χρεία*, la deficienza di tutte le cose: il mancare dell'essere, il non-essere, il male. La soddisfazione che dalla correlatività nel vario infinito concatenarsi è data alle cose è la stessa affermazione di questo male, per cui esso nel futuro senza fine si continua. Il buon *δημιουργός* del *Timeo*, il *τῷ ὄντι αἴτιον* del *Fedone*, sono questo stesso male, questa stessa mancanza dell'essere, sono le incarnazioni

[1] 427 *e*.
[2] *Phaed.*, 99 *b*.
[3] *Tim.*, 68 *e*.

del dio della *φιλοψυχία* che così ha vinto il divino discepolo di Socrate. *δεῖ ἐμὲ ζῆν*, ha detto Platone, *τὸν κόσμον δεῖ ζῆν, τὸν ἄνθρωπον δεῖ ζῆν*, e non ha sentito che con la stessa parola che diceva: è necessario che io viva, ha detto: io manco del vivere, io non sono. Se Socrate gli fosse ancora al fianco a sostenerlo nell'aspra via, gli chiederebbe quale necessità vi sia *τῷ ὄντι* o qual bene che ciò che manca dell'essere pur si continui. Ma Socrate non c'è più, e Platone solo, nella paura della morte, s'è volto per appoggio alle cose ch'eran dietro di lui. A questa stessa paura della morte, al *δεῖ ζῆν*, egli attribuisce valore sufficiente; a quello che non vuol esser detto, all'irrazionale, egli attribuisce parola e se ne fa valore considerabile, causa sostanziale, un *τι* che ha diritto d'esistere come elemento della sua *σοφία* assoluta, quello di cui egli non può dire *τί ποτ' ἐστίν*, poiché infatti *οὐδέν ἐστιν*; e se egli dunque pur *λέγει*, ma *οὐδὲν λέγει. τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα* [1].

Il bene che corrisponde al *δεῖ ζῆν*, l'altro *αἴτιον*, come anche si muti e si travesta, altro non può essere che *ζῆν*. Il suo *ἀγαθὸν* è *φιλοψυχίας ὕπουλον*.

Nella necessità degli elementi con le loro disposizioni, dappoiché il buon *δημιουργός* li ha ordinati e concatenati così che per la correlatività la vita sia possibile, vive il cosmo, e in questo immanente il dio, l'idea del bene! Così la sapienza politica non ha altra ragione che la possibilità della vita, l'armoniosa soddisfazione delle singole necessità. La vita dello stato è quella del *χαραδριός*, il suo bene *ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν* [2] (Socrate risponderebbe a Platone

---

[1] *Apol.*, 29 *a*.
[2] cfr. *Gorgia*, 494 *b*.

quello che nel *Gorgia* a Callicle). Ma Socrate non c'è più, e Platone, fuori della corrente della vita vissuta, fa il filosofo, e « dalla sponda tranquilla del suo egoismo » (Hegel) non sente più l'irragionevole, il doloroso di quel fluire [1], ma contempla come l'acqua nella necessità del suo fluire sempre gli stessi vortici forma e riforma negli stessi punti, e sugli stessi scogli con le stesse onde, la stessa spuma, gli stessi zampilli, gli stessi giuochi di luce si rompe, e più oltre con lo specchio tranquillo l'immobilità del cielo e delle sponde riflette. Sempre nuova acqua — sempre le stesse forme: la stabilità dell'instabile: è aperta la porta all'infinita rettorica filosofica. Ormai tutto è degno d'esser detto; ogni rapporto riconosciuto è un'idea, poiché a ogni cosa inerisce il bene; e ogni idea ha cittadinanza nel mondo dell'assoluto. La via delle astrazioni non ha limite non ha criterio.

E pure è una cosa strana pensare che per l'aberrazione d'un uomo fuori dal cammino della vita vissuta e di quanti altri uomini per loro malattia in questa stessa via si son messi, tre quarti degli uomini « civili » ripetono e ripeteranno — con la stessa naturalezza come dicono che il sole sorge ogni mattina — che essi sono in due, un « io », un'anima, una ragione, e un « il mio corpo », « le mie passioni »; che il mondo fuori è composto da una materia bruta alla quale è applicata l'idea del bene, del giusto, lo spirito, la forma, l'anima, o anche una « ragionevolezza », una finalità: per cui se anche ognuno in ogni presente manca di tutto, ma è secondo l'armonia del creato, il sommo bene, la somma sapienza; che gli uomini, considerando e misurando e confrontando le cose, possono sempre acquistare. Per cui è fornito il letto *τῇ ἀεὶ εἰς νέον τι μηχάνημα παπταινούσῃ ἀνθρώπων φιλοψυχίᾳ* — dove

[1] *οὐκοῦν ἀνάγκη γ', ἂν πολὺ ἐπιρρέῃ, πολὺ καὶ τὸ ἀπιὸν εἶναι* (*Gorgia*, 494 *b*).

può dormire i suoi più dolci sonni e sognare i più seducenti sogni; per cui l'uomo può esser inerte e vile e miserabile e insufficiente a qualunque cosa, ma questo è sempre *κατὰ τὸ ἀναγκαῖον*, e se pur in piccola parte egli sappia maneggiar quelle parole, egli partecipa dell'assoluto, egli sa, egli è libero, potente, egli è assoluto, spirito universale, ecc. ecc., e vive la vera vita *κατὰ τὸ θεῖον*. — Questo empiastro che i secoli della rettorica filosofica hanno applicato al dolore umano nessuna forza può più levarlo: il pensiero, l'intelletto, il sapere, le idee, i concetti, le categorie, i principi, le ragioni, i sillogismi e il pensare, l'intelligere, il ricercare, il riconoscere, il classificare, il subordinare, il ragionare, il dimostrare, chi li può più toglier agli uomini che non se ne facciano vita sufficiente, senza insieme strappar loro la pelle?

Ma intanto la città è costituita, e colla città sono costituite la giustizia, la saggezza, il coraggio, la padronanza di sé.

La città è saggia per la saggezza dei suoi moderatori [1]. La città è coraggiosa pel coraggio dei suoi *φύλακες* [2]. E i *φύλακες* sono coraggiosi se vestono la

---

[1] *Rsp.*, 428 *c-d*: *ἐπιστήμη,... φυλακικὴ... ἣ... ὑπὲρ ὅλης πόλεως... βουλεύεται, ὄντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ.*

429 *a*: *ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν, ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι.*

428 *d*: *διὰ ταύτην οὖν τὴν ἐπιστήμην τί τὴν πόλιν προσαγορεύεις; Εὔβουλον — ἔφη — καὶ τῷ ὄντι σοφήν.*

[2] 429 *b*: *Τίς ἄν — ἦν δ' ἐγώ — εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι, ἀλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς; Οὐδ' ἂν εἷς — ἔφη — εἰς ἄλλο τι. Οὐ γὰρ οἶμαι — εἶπον — οἵ γε ἄλλοι ἐν αὐτῇ ἢ δειλοὶ ἢ ἀνδρεῖοι ὄντες κύριοι ἂν εἶεν ἢ τοίαν αὐτὴν εἶναι ἢ τοίαν. — Οὐ γάρ. — Καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἑαυτῆς ἐστί, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην, ἣ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν*

persona della legge così che, la salvezza di quella come la loro essendo, da nessuna cosa possano esser trattenuti che non la difendano fino alla morte. Il coraggio è la virtù civile, l'*ἀνδρεία πολιτική*: essi sono coraggiosi, ma *κατὰ τὴν πολιτικὴν ἐπιστήμην, κατὰ τὴν σοφίαν*. Questa saggezza non è in loro, bensì in quella piccola parte che regge la città; ma se per questa la città è saggia, essi, i difensori della città, partecipano della saggezza. E gli altri cittadini che costituiscono la grande parte della città, quelli saranno dunque detti saggi e coraggiosi anche se la saggezza e il coraggio conoscano solo di nome: saranno ottusi e inerti, ma *κατὰ τὴν σοφίαν* e *κατὰ τὴν ἀνδρείαν* — purché essi prendano sul serio la persona delle necessità materiali della città. E se ognuno di loro si sappia costringere a quel determinato ufficio e all'obbedienza alle leggi costituite, ognuno sarà padrone (!!) di se stesso, e la città anch'essa sarà padrona di sé, in cui l'idea del bene, per consiglio dei saggi moderatori e per virtù dei difensori e per l'ossequio del popolo, si imporrà alle necessità della vita così ch'esse abbiano armoniosamente a cospirare alla continuazione del tutto [1].

Questa virtù non sarà come le altre per riverbero da una sola parte irradiata a tutta la città, ma sarà veramente la virtù di tutta la città [2], come armonia dell'organismo equamente diffusa in ogni sua parte, se gli uni faranno da padroni le cose necessarie co-

---

δεινῶν δόξαν, ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἃ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγειλεν ἐν τῇ παιδείᾳ. Cfr. anche 430 *a-c*.

[1] 431 *b*: *οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει, σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὑτοῦ*.

[2] 431 *e*-432 *a*...: *οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφὴν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται*... — È pur strano che facendo questa distinzione Platone non si sia nauseato al pensiero di chiamar città saggia e coraggiosa una città di stolti e vili « padroni di sé ».

mandando, e gli altri saranno così padroni di sé veramente da obbedire.

Proprio così: gli uni, per la persona presa di saggi, le leggi per mezzo del calcolo [1], astratte dalle necessità, proclameranno; gli altri, stretti dalle proprie necessità, per calcolo al sistema organizzato delle necessità s'uniformeranno: servi e padroni ad un tempo gli uni degli altri, ma gli uni e gli altri padroni di sé.

Perché uno possa essere padrone di sé, bisogna che egli sia in due — e allora la stessa « idea » che si manifesta nella città è anche nel singolo. L'una parte ha tutte le necessità della vita, l'altra queste necessità come necessarie prendendo, così le organizza calcolando da far che ognuna pervenga ad avere il suo giusto. L'una propone il tema, l'altra proclama l'imperativo risultante e lo impone colla mano armata d'un terzo elemento che appunto si trova a far *προθύμως* questo servizio. Schiave e padrone ad un tempo dunque come già nella città l'una dell'altra, che l'una necessita l'altra a considerarla necessaria nel suo calcolo, ed è a sua volta dalla considerazione calcolante necessitata. Ma il padrone che è solo padrone [2] di sé o d'altri dov'è? Il padrone, il dio onde il giovane Platone era *ἔνθεος*, è morto fin da quando Platone ha accettato la schiavitù d'un altro dio che di quello è inimicissimo: il dio della *φιλοψυχία*, che ha sulle labbra dolci parole e in petto la dura necessità, il dio dall'anima doppia; che procura agli uomini ogni sorta di mercanzie che li scampino dalla morte, e in que-

---

[1] *λογισμῷ*, 431 *c*. — Il principio del male già nel *Menone*, 98 *a*: *πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν [αἱ ἀληθεῖς δόξαι] ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ*.

[2] Da giovane Platone avrebbe detto: *οὐ δεῖ πείθεσθαι οὐδαμῶς — τόν γε ἄρχοντα*.

ste in vario modo e artificioso un sottile veleno commesce che alla morte vivi li tradisce: poiché paura della morte è la loro vita: la paura è la padrona del sistema finto dei « servi-padroni », nell'anima del singolo e nella città. Essa che finge sufficiente ad esser continuata la qualunque vita, e preoccupata dell'avvenire disturba l'uomo dalla sua potenza e lo getta in balia della qualunque estranea schiavitù sicura: ed ai modi di questa poi, alla fatica bruta lo stringe per fuggirlo dall'ignoto orrore della pallida faccia della morte. Questa è la *σωφροσύνη* degli uomini. Questa è la virtù diffusa nella repubblica finitamente buona e saggia e valorosa [1].

E per questa, *πράττοντος ἑκάστου τὰ ἑαυτοῦ*, fiorisce la giustizia della città.

In questo prender d'ognuno per *τὰ ἑαυτοῦ* quella vita ridotta che l'astrazione ha determinato, sta la condizione d'esistenza del sistema delle astrazioni, che così ha vinto Platone. Senza di ciò esso non può avere il suo giusto funzionamento — ma quando questo giusto funzionamento esso abbia, sarà esso stesso giusto, e giusti saranno i sistemati. Poiché in ognuno di loro si riprodurrà la giusta imagine del sistema in un piccolo sistema di parti, se ognuna compia il suo giusto ufficio. — *Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται. Ὅμοιος, ἔφη. Ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία, ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν* [2] *ἕκαστον ἔπραττε· σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ*

[1] Platone adopera sempre *σωφροσύνη* nel senso di *ἐγκράτεια:* e attribuisce così a questo senso il valore di virtù che c'è in *σωφροσύνη*. Ma l' *ἐγκράτεια* porta appena allora alla salute dello spirito, quando l'uomo ha in sé la ragione del suo *κρατεῖν:* l'unica salute è l' *αὐτάρκεια* — ma quella è un limite e mai un'attualità che si continua nel tempo.

[2] Dovrebbe dire: *τὸ ἑαυτοῦ*. Il riflessivo non può riferirsi che al soggetto: a *ἕκαστον* dunque e non a *φύσεων*.

σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ' ἄττα πάθη τε καὶ ἕξεις. 'Αληθῆ, ἔφη. Καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὦ φίλε, οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει [1].

« *ὀνόματα* » sì, ma « *ὁ εἷς* » dov'è?

Io posso rispondere con un fatto, un tragico fatto, che diede una soluzione inaspettata ad un dialogo che m'è accaduto di sorprendere fra l' « io » d'un signore conosciuto e stimato per *ἐγκρατέστατος* e *σωφρωνέστατος* e il suo piede che si trovava ad esser distorto:

L'io — Che fai? cammina!...

Il piede — ....

io. Stai lì gonfio, stupido, silenzioso! parla!...

piede ....

io. Parla, il padrone sono io!

piede. Ahi!...

io. E di che ti lamenti?

piede. Ohi!

io. Ma che cosa ti fa male?

piede. Io!

io. Scherzi?! suvvia, meno storie, cammina!

piede. Non posso!

io. Perché non puoi?

piede. Mi duole!

io. Chi ti duole?

piede. Io.

io. O insomma! quante volte io mi dolgo — eppure ho sempre camminato.

piede. Bravo-o!

io. Di che ridi ora?

piede. Di te.

io. Anche questo!

---

[1] *Rsp.*, 435 *b.*

piede. (*agita i diti in segno di grande ilarità*).

io. Insomma mi vuoi dire che cosa trovi tanto ridicolo?!

piede. Il padrone non trova ridicolo un ragazzo che a cavallo d'una pietra crede di viaggiar per tutto il mondo?

io. Questo che c'entra?

piede. Il padrone è come quel ragazzo!

io. Sei pazzo!

piede. Non sono mai stato più saggio! E il padrone non ha mai camminato! mai camminato!...

io. Ma che dici? che ne sai tu?...

piede. Mai camminato! e io lo so molto bene. Perché tu di lassù fermo fermo dicevi « cammina ». Ed io, povero cristo, cominciavo a manovrare per la polvere, pel fango, pei sassi, in pianura e su pei monti, finché, come vedi, mi sono ridotto in questo bello stato — e tu vorresti farmi camminar ancora! Senza cuore!

io. Senza cuore? questa sarebbe un'altra allusione.

piede. Già ti dicono cordiale, ma non è mica merito tuo, è merito del tuo cuore... se l'hai. Ma credo che tu non l'abbia!

io. Ma sono tutte cose mie, tu sei mio, tutte le membra con tutte le loro potenze sono mie e il cuore con tutte le sue passioni è mio, mia proprietà!

piede. E tu chi sei?

io. Io sono il padrone.

piede. Ah, tu sei il padrone?! e cammina allora!

io. Sfido io, quando tu non ti muovi come faccio a camminare?

piede. Oh guarda! allora non è il camminare che è la tua proprietà? ma io sono la tua proprietà; e se io non posso camminare, addio potenza: tu diventi schiavo del mio male, che m'impedisce di camminare.

io. Ma io resto io, anche se per un paio di giorni non cammino... o tu non cammini.

piede. Ah, così?! E se la bocca si rifiuta di man-

giare, lo stomaco di digerire, gli intestini di dimenarsi, i polmoni di respirare, il sangue di correre, il cuore di battere....

io. Eh, va bene! basta! Lo so, voi siete il mio corpo; ma io non sono voi, e voi non siete io.

piede. Bada però che noi siamo il corpo con tutte le sue proprietà, che se tu sei il padrone nostro, non sei padrone delle nostre proprietà, ma queste sono le tue padrone, perché tu dipendi da loro e non loro da te....

io. Ma se io voglio posso impedire alla bocca di mangiare, ai polmoni di respirare; posso, posso anche far scorrer tutto il mio sangue, impor silenzio al cuore — posso uccider voi... e me.

piede. Meno male che hai aggiunto « e me »! — Lo puoi se lo vuoi, ma — lo vuoi?

io. Lo voglio.

piede. O perché non lo fai?

io. Perché... perché ora non mi fa comodo....

piede. Dunque non lo vuoi?

io. Non lo voglio.

piede. E se non lo vuoi, non lo puoi.

io. Ma dato il caso che lo volessi....

piede. E chi te lo darebbe questo caso?

io. Dato che avessi delle cause sufficienti, dei motivi imprescindibili che mi consigliassero, io lo farei e allora vedreste chi di noi è il padrone!

piede. Certo, padrone, per noi quella sarebbe una brutta giornata — ma anche per te, poveretto!

io. Come per me? Io lo vorrei.

piede. Ma lo vorresti soltanto se te lo consigliassero quelle... non so più quali cose che hai detto. — Ora io non so come si fa a seguire certi consigli.

io. Non capisci niente; si dice per modo di dire che le cause consigliano...

piede. In realtà, costringono...

io. Non costringono, ma quando uno ha sufficienti motivi ci si adatta ragionevolmente.

piede. Bella cosa dev'essere la ragione!

io. Certo è una bella cosa. Ma che vuoi dire?

piede. Quando uno è tormentato da una cosa e dall'altra, quando lo mettono in croce, lui prende un po' di ragione, e tutto va bene.

io. Proprio così.

piede. Bella cosa! Ma come è fatta questa ragione? Dev'esser una terribile invenzione. Non ti piace una cosa, ci sono « le cause » che ti costringono: e questa ragione fa che la cosa ti piaccia e le cause non costringono più ma consigliano.

io. Quanto sei ineducato! Le cause diventano cause soltanto perché io ragiono, altrimenti non sono mica cause. Io capisco con la ragione che per poter fare questa cosa che voglio devo ora comportarmi in questo dato modo. Ora si dice: quello che io intendo di fare è il motivo o la causa di queste mie altre azioni.

piede. Ora ho capito. E tu e la ragione fate del vostro meglio per servire queste « cose » che tu vuoi.

io. È così.

(*una pausa*)

piede. Povero padrone!

io. Perché povero?

piede. Perché tu che sei nostro padrone, ti devi affaticare a servire tante « cose ».

io. Ma che faticare? se mi dà piacere?!

piede. Meglio per te; ma a me mi dispiace d'aver un padrone, che ha piacere a far il servitore.

io. Guarda come parli, io non sono servo di nessuno, soprattutto mi piace esser uomo libero....

piede. Ma e quelle « cose »?

io. Quelle cose... si dice « quelle passioni »; ma io son anche padrone di vincere le passioni, quando la ragione me lo consiglia.

piede. Ora è la ragione che ti consiglia!!

io. Chi mi consiglia?! La ragione sono io....

piede. Finalmente conosco il tuo nome. Dunque tu « ragione » sei il padrone, e noi, corpo e passioni o cause o cose che siano, siamo la plebe. Vuol dire però che non hai bisogno di noi per esser tu quale sei, ragione?

io. Ci mancherebbe altro!

piede. E allora resta!

Con strano e sempre più discorde gridio — come d'un'orchestra che provasse gli istrumenti per discordarli — le parti del corpo e le passioni si dispersero: in mezzo si sentì morire un fievole « oimè », « oilui ». Poi tutto fu silenzio.

Ὁ εἷς dov'è? Se diciamo che è l'uno, esso deve aver tutto in sé (dev'essere *αὐτάρκης*). Se non ha tutto in sé, manca di qualche cosa; esso avrà questa cosa nel futuro: il suo futuro è in questa cosa: nel presente esso non è più in sé che in questa cosa: non è più uno. Se manca d'una cosa manca di tutto, poiché manca di sé stesso: se non è *εἷς* è *οὐδείς*. E se diciamo che si muove [1] e si muta, in questa relazione e in quella: diciamo appunto che non ha tutto in sé (poiché se ha tutto in sé non c'è spazio fuori di lui, e non ci sono cose in relazione alle quali egli abbia a mutarsi). E non « è » più uno ma « sarà », poiché per mancar del suo essere si muove e si muta per essere, e al suo posto sono le relazioni: la nebbia indifferente irrazionale della correlatività — ché questa è la mancanza della vita (o paura della morte, a piacere).

La questione che Platone fa (al cap. 12 del IV libro della *Repubblica*) è fuori di strada: non si tratta

[1] *Rsp.*, IV, c. 12 (436 *a* e sgg.).

di vedere se noi impariamo a memoria, o ci sdegnamo, o desideriamo con tutta l'anima o con un terzo d'anima per volta; ma se un'anima che impara e si sdegna e desidera sia un'anima, se sia qualche cosa: un valore degno d'esser detto; o se, correlativo delle cose per le quali si muove, non piuttosto sia quello stesso *οὐδέν* che quelle sono, che vengono e vanno: cosa fra le cose.

L'uomo che manca di tutto, che per essere si muta nel tempo — come non è *αὐτάρκης* non è uno, e non può *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, cosa anche faccia: ché non è *αὐτός* e non ha *τὰ ἑαυτοῦ*. E se vogliamo parlare di qualche cosa dicendo «uomo», non possiamo parlare di questo uomo, che è e non è: poiché *λέγοιμεν ἂν ἀλλ' οὐδὲν λέγοιμεν*.

Queste cose non io le insegno a Platone, che se d'altronde non le sapessi — come anche io le sappia — da lui, da lui solo le avrei imparate. La voce che ha detto *τὸ θάνατον δεδιέναι, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα* (*Apologia*), la voce che ha detto *τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα... ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ* (*Gorgia*), non si dimentica più da colui che l'ha intesa: essa sola basta a salvarlo per sempre da ogni inadeguata sufficienza, basta a togliergli il sapore del cibo e la dolcezza del riposo, a nutrirgli costante e raccolta la fiamma, a togliergli la vana paura della morte. Ma ormai Platone vuol pur dire; egli ha sorbito il veleno di quella infame piccola parola: *κατά*. Per questa l'uomo ora può muoversi, mangiare, lavorare e tante altre cose fare ed esser pur sempre fermo, uguale a se stesso, *αὐτάρκης*, esser saggio e giusto. Poiché come la trottola ha in sé *τὸ εὐθύ* e *τὸ περιφερές*, e può *κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἑστάναι, κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κινεῖσθαι*, — così l'uomo ha in sé *τὸ ἐπιθυμητικόν* e *τὸ λογιστικόν*; e *καὶ ἂν κατὰ τὸ ἐπιθυμητικὸν παντοῖος γίγνηται ἐπὶ τὸν βίον, ἀλλὰ κατὰ τὸ λογιστικὸν σοφὸς καὶ αὐτάρκης ἔσται καὶ*

δίκαιος. Egli può esser tre, ma sempre κατὰ τὸ ἕν. Egli può esser misero e ottuso e sempre mancante di tutto, ma sempre κατὰ τὸ ἀγαθὸν e τὴν εὐδαιμονίαν. E εἷς e ἀνήρ e σοφία e ἀνδρεία e σωφροσύνη e αὐτάρκεια e ἀρετή e δικαιοσύνη e tutte le altre parole che ebbero la loro vita nella via della persuasione, sono ormai ὀνόματα ἐπίσημα di date relazioni — di quelle quali si siano relazioni che altri voglia poi intendervi sotto per aver puntelli alla sua qualunque sufficienza: modi nella qualunque trama ch'egli vada contessendo a riparo dell'oscurità: ὄρφνης καλλωπίσματα.

Ma e l'ἀγαθόν? e l'εὐδαιμονία? no, quelli non possono diventar ὀνόματα ἐπίσημα: e qui, attuato, il suo stato avrebbe in un punto smentito il filosofo e tolto valore anche a tutti gli altri nomi, perché si sarebbe pur sempre certamente trovata almeno una minoranza abbastanza sana per protestare né aver essa il bene né godere in alcun modo la felicità.

III. *Il riflesso del sole.*

Stomaco vuoto — bocca amara: se mi sento mancare, bisogna che mi ricostituisca la persona almeno a parole. La mia apologia posso farla o fingendo finita la mia qualunque vita, o demolendo la vita altrui per affermar me stesso implicitamente libero da quel male che negli altri noto. E poiché, s'io voglia aver del mio parlare un qualche frutto, bisogna che qualcuno mi presti compiacente ascolto, meglio riuscirò nel mio intento dicendo male degli altri che dicendo bene di me. Infatti il bene ch'io fingo alla mia vita, che non è bene che per me nel punto che lo dico, non dà niente all'altro se non forse invidia e noia; il male ch'io dico degli altri — dal quale, come implicitamente escludo me stesso, escludo anche il mio interlocutore — concedendogli la stessa persona ch'io voglio affermare di me e facendolo del mio stesso piacere partecipe, lo

rende compiacente al mio parlare e di più udire desideroso. Quando due persone hanno detto male d'una terza, si sentono bene, e per questo bene ch'è comune possesso, come per un nuovo vincolo, stretti da più sincera amicizia. Epperò dalle « conversazioni » che s'avvivano come per nuova legna quando uno incomincia a guidar la noia generale per i retroscena poco puliti delle migliori conoscenze — agli uomini di lettere che con più o meno buona grazia devono per forza dar dell'asino a quanti nello stesso assunto li precedettero, perché il loro proprio lavoro acquisti inadeguatamente il valore che per sé non abbia — ai giovani che non avendo niente da dire, per poter pur commescer anche la loro voce al concerto generale, si mettono ad ogni modo in posizione catastrofica per tutto il resto dell'umanità passata e presente, e tirano pugni all'aria: — la maldicenza è il più consueto, il più facile, il più caro aspetto della rettorica.

Coloro che dell'insegnare la loro sapienza finita si sono fatti l'attività sufficiente: che hanno presa la persona del costituirsi una persona e devono pur dire, fanno a sé l'apologia e dicono male degli altri in ogni parola che dicono:

Μόνος δίκαιος ὁ θεός — σοφὸς δὲ μόνος ὁ δίκαιος. Ὁ οὖν σοφίας διδάσκαλος, σοφὸς μὲν εἶναι οἰόμενος, δίκαιος δ' οὐκ ὤν, ὥς γε ζῶν, αὐτῇ τῇ αὐτοῦ οἰήσει τε καὶ φανερᾷ τῶν ἄλλων κακίᾳ ἐπιχαίρων, τούς τε ἄλλους πάντας κακηγορεῖ καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀπολογεῖται.

Platone per fingere a sé e agli altri la felicità della sua felice società d'infelici, perché ogni ingiusto cittadino della città della giustizia realizzi questa felicità che è nell'*ἀγαθόν*, per il quale l'idea della giustizia s'irradia in ogni via della città e in ogni meandro della sua anima — Platone non ha altra via che il

dire i mali manifesti negli altri stati e nella vita dei singoli.

Come quello che per sua forza salito alto per l'erto monte che pur sempre ancora ha la cima nella nebbia, quando, arrestato da troppo duri ostacoli, ha deciso di non proceder più oltre, che si conforta del non aver l'aria serena guardando al basso, e riandando i passi scabrosi che la sua forza ha superati e dove altri per paura fermati sono ora involti da più folta nebbia o da neri nuvoli tempestosi, o sono chiusi in basse oscure valli; e si compiace del non essersi in alcuno di quei bassi posti per viltà accontentato e si compiace dell'altezza raggiunta, se pur non gli dia quello per cui soltanto ha teso all'alto, e della propria vanità si fa velo per non veder la nebbia; — così Platone, che non s'è comodamente adattato alla patria fatta ed ha avuto la forza di negare gli dei, di negare le tradizioni, di negare la gloria, di negare la famiglia, ma non è giunto a negare gli elementari bisogni della vita, le prime necessità del continuare e ha lasciato rifiorir nel suo mondo ricreato sotto il nome del bene il male così che gli ha fatto velo agli occhi, si deve volgere ora agli errori superati per ricavarne un po' di dolce sapore al presente vuoto della gioia promessa [1].

I mali, gli errori negli altri stati e nella vita dei singoli sono manifesti a ogni uomo negli avvenimenti. Un tiranno viene pugnalato, una democrazia è sconvolta da partiti ambiziosi — questo ognuno lo vede; ma Platone vede il male del tiranno e della democrazia anche nel tiranno florido e nella democrazia tranquilla, poiché egli vede l'insufficienza della loro potenza e in questa la necessità del male; e di questo male la presenza nell'incertezza e nella preoccupazione. Poiché la sua vista più alta ha eliminato la contingenza da una più vasta cerchia di vita, egli può ve-

[1] *Rsp.*, VIII.

dere la necessità del νεῖκος manifesto nelle insufficienti costituzioni di vita degli uomini. Non però il νεῖκος è meno anche nel suo stato, anche se l'organizzazione gli tolga di scoppiar manifestamente, poiché è implicito nei bisogni elementari d'ognuno: a dar a ognuno il vuoto d'ogni presente. È implicito nel sapere di Platone che inadeguatamente sufficiente nell'irrazionale non gli dà la presenza dell'ἀγαθόν.

Eppure bisogna dire che c'è, se pur s'insegna: bisogna pur costituirsi la persona e dare agli altri questa persona col suo sapere come meta finita. Bisogna ἀπολογεῖσθαι. E dalla via della vita nasce la ricerca del sapere pel sapere: l'accademia, la rettorica.

La viva richiesta d'un valore ha una sola misura; per questa tutte le differenze e le apparenze, le distinzioni e le parole degli uomini le si manifestano nella loro inadeguata sufficienza; e uno stesso principio di male essa riconosce in varie manifestazioni, poiché colla volontà raccolta d'un solo bene (del possesso attuale della persuasione) essa a ogni cosa reagisce. In riguardo a questa misura stanno il più ed il meno delle cose, per questa si può riconoscere ugual mente in atti diversi e in atti uguali diversa mente: questa è la δύναμις di veder ἕν καὶ ἐπὶ πολλά [1], è la vista che ha vicine le cose lontane. Ma (ancora una volta e mille volte!) soltanto se questa vastità di vita viva tutta attualmente, saranno vicine le cose lontane. Soltanto se essa chieda nel presente la persuasione, essa potrà reagire in ogni presente con una sapienza così squisita, ed enunciando il sapore che le cose hanno per lei, costituire la presenza d'un mondo che poi gli uomini dicano sapere o arte o sogno o profezia o pazzia a piacer loro.

C'era una volta un re — non come tutti i re, figlio

[1] *Fedro*, 266 *b*.

di re e nipote di re, ma un re come dio comanda: un tiranno; e non un tiranno come tutti i tiranni ai quali il trono parve l'unica altura da scalare, ma che facendo quello che stimava giusto s'era trovato a sedere sul trono, e tutto inteso a lavorare in mezzo al suo popolo appena se n'era accorto. — Ma un giorno di pioggia, stanco e interdetto nel suo far giustizia, mandò via il suo buon popolo e volle restar solo a riposare. E quando si trovò solo ebbe a dire « finalmente! », e si fece comodo nel suo bel trono.

La pioggia cadeva e il buon re s'annoiava. Pensava al tempo passato, pensava al tempo presente e non trovava niente che avesse la virtù di rallegrarlo. Invano badava a ripetere al suo cuore annoiato « ma io sono 're' »; il cuore rispondeva: « e che ne so io? ». Invano contemplava l'oro e i marmi della sala, la porpora del proprio manto, si girava e rigirava fra le mani lo scettro e la corona; ma non riusciva a realizzare la propria regalità così da farla intendere al suo cuore annoiato. Allora gli venne la melanconica idea di vestire delle proprie insegne reali un fantoccio e di metterlo sul trono al proprio posto: così avrebbe a suo agio raffigurato al suo cuore la propria persona nella sua maestà e si sarebbe compiaciuto e confortato in uno col suo cuore.

E così fece. — Dopo un rude lavoro di tre giorni e tre notti il fantoccio era a suo posto atteggiato e vestito da re. Egli discese i gradini e lo ammirò dal basso. Infatti era superbo. — Ma il cuore ricominciò a lamentarsi: che in fondo tutto ciò gli era indifferente e che s'annoiava. Ed egli si disse che infatti al « re » mancavano tante cose, che più veramente significassero la sua dignità e la sua attività; che l'atteggiamento poteva esser migliore e le insegne del potere in molto maggior numero; che bisognava poi farlo vedere al popolo e dimostrare a tutti la maestà re-

gale. E con nuova lena si rimise al lavoro che gli si offriva così ricco di dilettosi dettagli e di brillanti fantasie, e che nell'affermare la maestà del re aveva uno scopo così nobile, così alto e così veramente lusinghiero per lui che era re. Il popolo affluiva alla sala del trono. Ed egli faceva contemplare a tutti che ne lo chiedevano, e anche agli altri, « in che modo si fa il re », e non si stancava di fare, disfare, rifare il suo regale fantoccio e di dichiarar le insegne cosa significassero e di celebrar le gesta e le attività da quelle significate, e la grandezza e la giustizia e la potenza e la suprema felicità del re. E con sempre più ingegnosa invenzione nuove decorazioni e bellezze vi aggiungeva e con sempre più sottile ingegno le dichiarava.

La gente stupiva, ammirava, si divertiva e prestava volonterosa il culto ch'egli loro persuadeva col precetto e coll'esempio. — Non era difficile cosa.

Non però il suo cuore era soddisfatto; ma illuso così spesso da speranze sempre più vicine e in atti sempre più piccoli e facili definite, s'era via via lasciato stordire del tutto e la sua voce, fatta ottusa, non si sentiva più.

Già da tempo intanto un altro aveva preso il governo dello stato, e il nostro vecchio re come innocuo lasciava vegetare nella sua reggia decaduta. E lasciava fare anche quanti altri nelle proprie case s'erano finte simili reggie dove si coltivavano ognuno il proprio « fantoccio reale »: il vecchio re aveva fatto scuola.

Da allora « fare il re » e insegnare a « fare il re » è divenuta una professione stimata.

A questo fato somiglia il fato di Platone e della filosofia greca.

Γλυκὺ τὸ γνῶναι, disse Platone e si compiacque della stessa attività del suo pensiero. Nel *Fedro*, nella pienezza delle sue facoltà, egli sembra esultare di queste; e non più reagisce verso le cose, come chi vive e

vuole, e la diversità del mondo da sé in una persona fingendo concreta, per impossessarsi di questa, la propria anima denuda, e crea attuale in ogni parola la vicinanza delle cose lontane: il valore individuale. (Io penso al *Gorgia*). Non combatte una viva battaglia, ma nella facilità dell'amicizia stabilita e della fiducia incondizionatamente concessa, finge la realtà d'un mondo assoluto e in sé la finita potenza di giungervi, e della propria potenza gode in confronto all'impotenza altrui, e dei modi, come questa potenza s'afferma, inebriandosi, attribuisce loro un significato per se stesso finito.

Dopo aver dato di contro al discorso di Lisia la sua brillante prova, egli analizza quello e questa e, dimostrati i suoi modi e il suo procedere [1], esclama: *Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵν' οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾶν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῦ. καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς* [2].

Dei modi, del metodo, della via egli si dice innamorato, non più del bene attuale per il possesso della propria stessa vita, nella seria volontà della quale soltanto gli consistette la misura, la ragione di quei modi. Nel punto che pel piacere di questi a quel possesso rinuncia, egli ha già perduto questa misura. Nel punto che non più si sente solo e ignoto a se stesso a volere la vita, ma, imponendosi il nome dialettico, gode di sé, della propria attività passata e futura fra gli uomini: la dialettica è già morta. E il suo posto ha preso l' *αὐθαδία* di chi nelle proprie parole s'è finto il valore assoluto, per aver il diritto di

[1] *Fedro*, cap. 48-49 (264 *e* e sgg.).
[2] *Fedro*, 266 *b*.

vivere come persona finita sempre nuove parole tessendo. Il *Fedro* fa l'apologia della dialettica — e in ciò appunto non è più dialettico ma apologetico; dimostra l'impotenza d'ogni rettorica di fronte alla potenza della dialettica — e in quel punto la dialettica s'è già fatta rettorica. Nel *Fedro* Platone realizza con efficacia insuperata il valore della via socratica di fronte all'altrui impotenza; e in quel punto dandola come finita e considerandola, vi s'è già fermato. E poiché la via socratica perciò appunto e soltanto non è una via come un'altra, perché nega ogni fermata [1] e si proclama sempre ancora non finita [2], il fermarvisi a compiacersene è un'abbandonarla per sempre.

Il vivo senso della propria insufficienza, il bisogno di venir in ogni punto a ferri corti colla vita, l'impossibilità d'adagiarsi nella qualunque sufficienza a continuare la propria illusoria persona: a vivere senza conoscersi, senza la persuasione — questo è il motore che fa sentire e vedere a Socrate la presenza del male sotto le apparenze sufficienti della *φιλοψυχία*. Questa è la voce del dio ch'egli ha in petto, che nella negazione certa s'afferma e non finge valori sufficienti [3]; per questa egli non teme la morte, e non cura il futuro. La sua via non è un procedere ma un permanere [4]. Ché fermo e attuale tenendo il po-

---

[1] *Apologia*, 29 *d*: *καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων... ὅτι ὦ ἄριστε ἀνδρῶν... φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς, ὅπως, ὡς βελτίστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελεῖ οὐδὲ φροντίζεις.*

[2] *Apologia*, 23 *b*: *οὗτος... σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.*

[3] *ibid.*, 31 *d*: *ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.*

[4] *ibid.*, 29 *b*: *πρὸ οὖν τῶν κακῶν, ὧν οἶδα ὅτι κακά ἐστιν,*

stulato del valore nella vita, le parole che gli uomini usano con presunzione di assoluto valore — in ciò che egli ne esige la sufficienza in rapporto a ogni caso, quale avrebbero se questo valore contenessero — come a quel postulato inadeguate, vuote di senso le manifesta. Questa è la dialettica.

Come chi nel certo e determinato risputare una perfida sorba immatura si fingesse la presenza della sorba matura, così Platone nel *τῇ ἀληθείᾳ ἐγνωκέναι αὐτὸν πρὸς σοφίαν οὐδενὸς ἄξιον* si finge la presenza dell' *ἀλήθεια*, nell' *οἶδα ὅτι κακά ἐστιν* l' *εἶδος ἀγαθοῦ*. Alla *διάνοια* del filosofo *ὑπάρχει μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας* [1], non come certezza della deficienza dell'infinita varietà delle cose nell'infinito tempo, e come coscienza della propria deficienza, ma come scienza finita. E mentre afferma che a chi quella vista possegga, non potrà *μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον*, e che *δειλῇ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς... οὐκ ἂν μετείη* [2], egli stesso parla le parole della *φιλοψυχία* che il suo sapere finito gli finge, e del lavoro di salita e discesa e congiunzione e astrazione nel sistema dei nomi oscuri che questo sapere costituiscono si foggia una vita sufficiente.

Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα [3] *τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι*

ἃ μὴ οἶδα εἰ ἀγαθὰ ὄντα τυγχάνει οὐδέποτε φοβήσομαι οὐδὲ φεύξομαι.

ibid., 28 *d*: *οὗ ἄν τις ἑαυτὸν τάξῃ... ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ.*

ibid., 29 *a*: *τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα.*

[1] *Rsp.*, 486 *a*.

[2] *ibid.*, 486 *a*, *b*.

[3] L'altro è la matematica.

δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη [1].

Così ogni lavoro nel sistema e col sistema produce col confronto e coll'astrazione un rapporto che come « idea » ha diritto di cittadinanza nel mondo dell'assoluto. E al possesso della vita essendo sostituita come meta la conoscenza discorsiva della correlatività [2], il postulato eroico della dialettica (che risuona nella *Repubblica* quasi con le stesse parole) di non ascoltar che la voce del dio nella propria coscienza, chi voglia impossessarsi della propria vita, diventa ora l' *αὐθαδία* della affermazione dogmatica, che con la elaborazione illimitata e arbitraria dei concetti vuol dar la scienza finita delle infinite relazioni delle cose, che ai simboli e alle proporzioni fantasticate adatta a forza gli avvenimenti — e il tutto chiama vita assoluta.

IV. *La decadenza.*

Platone ha creato ora un mondo dove rivivono tutte le relazioni delle cose con le quali nella sua vita mortale egli viene in contatto. E questo mondo è nella sua lontana luminosa immobile solitudine compreso tutto nell'idea del sommo bene, l'uno, sostanziale, assoluto.

Parmenide aveva detto: *τωὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.* Una cosa è il pensiero e la cosa ch'io penso; non v'è pensiero astratto dalle cose.

---

[1] *Rsp.*, 511 *b.* — Cfr. anche *Rsp.*, 532 *a*; 533 *c*, *d*.
[2] *θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας.*

Una cosa è il mio vivere e il mondo ch'io vivo. Se il mio vivere è un sapere assoluto, cioè fuori dall'attualità delle relazioni, delle mutazioni, il mondo ch'io vivo ed io stesso siamo in un punto assoluti, immutevoli: *ἕν συνεχές*: il persuaso: l'individuo. — Socrate aveva messo vicino a ogni uomo il postulato della persuasione colla richiesta: *τί ἐστι* questo che fai, questo che dici? chi sei tu? E all'uomo distratto nelle relazioni aveva negato il sapere, in ciò che sapere sia dell'uomo sapiente — e l'uomo sapiente da ogni relatività assoluto.

Ora Platone con la sua sapienza di nomi astratti, che ognuno può conquistarsi, si trova ad aver un mondo del pensiero e un mondo delle cose; e poiché la cosa di cui il pensiero è pensiero deve esser sostanziale, ché altrimenti il pensiero non è pensiero [1], egli si trova ad aver due sostanze che l'una è per l'altra, è conforme all'altra, è lo specchio dell'altra. Ma l'una sostanza ha mutamenti e congiunzioni: molteplicità; l'altra è *ἕν συνεχές*: poiché le idee che in questo si contengono sono quelle immobili: ognuna nella sua sede [2]. Nella necessità di più dire egli deve ora con le idee (i nessi, i nomi) del suo sistema, delle cose con le quali la sua vita vicina ogni volta venga in contatto dire di più che non consenta la dogmatica immobilità di quelle.

E Parmenide e Socrate devono ora liberar le idee del loro peso inutile anzi pernicioso alla necessità del dire: e conceder loro la tanto desiata facoltà della *συμπλοκή*. L'artificio non è mal scelto di metter in

[1] *Parm.*, 132 *b-c*: *ἔν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός;* — *ἀλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν.* — *ἀλλὰ τινός;* — *ναί.* — *ὄντος ἢ οὐκ ὄντος;* — *ὄντος.*

[2] Quello che nel *Parmenide* è detto dell'« uno », nel *Sofista* è ripreso riguardo le idee: *ξυμβαίνει δ' οὖν, ὦ Θεαίτητε, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ* (*Soph.*, 249 *b*).

bocca al legislatore la costituzione dell'anarchia. Ma è pur triste che Platone, che per bocca di Socrate ha fatto la più esplicita affermazione della necessità della dignità individuale, opponendola alla sufficienza delle convenzioni e delle credenze tradizionali, alla sufficienza molteplice e vana dei sofisti — parlasse egli le parole proprie o le parole che un Socrate vivo avesse proclamato — che Platone ora questo stesso Socrate induca a smentire, a calpestare, a macchiare la propria persona, sì che — se uno non voglia negliger del tutto tre quarti dell'opera di Platone — questa persona, non più integra, non può più esser per gli uomini lo specchio dove ognuno veda manifesta la propria insufficienza.

Ma Platone ha bisogno d'aver dagli altri il segno della propria persona, vuol esser per loro il sapiente sufficiente a ogni cosa, e, se non può dare vicine le cose lontane, ma le cose vicine dice e le chiama lontane — perché esse pur siano accette alla corta vista del comune degli uomini, e insieme conservino il nome di cose lontane: di sapienza assoluta. E perciò i nomi che questa sapienza costituiscono, e che rifulsero di tutta la loro luce nella bocca del vero Socrate e del vero Parmenide, devono ora per la loro stessa bocca scendere nel fango a dar bella apparenza all'oscurità [1]. « Il sistema delle idee compie la

[1] E proprio letteralmente: l'idea del *πηλός*, l'idea del *ὄγκος* che Socrate è necessitato ad ammettere: *νέος γὰρ εἶ ἔτι* (*Parm.*, 130 *e*) dice Parmenide a Socrate che esprime la sua repugnanza — e basterebbe questo a rivelare l'età di Platone, quando compose il dialogo. Infatti ci deve esser tanta polvere degli anni sul conto violentato della propria vita perché uno possa assumere senza sbalzi e senza ribellioni, ma *toto corde* la persona dell' « oggettività ».

Che cosa è più da ammettere che da non ammettere, quando il criterio non è più l' *εἶναι* ma l' *ἀποδεικνύναι*, l' *ἀποφάναι* quale *συμπλοκή* può non esser concessa, qual limite può esser

sua ultima evoluzione », si dice — ma è una cosa così semplice! Infatti è un fatto storico come un altro.

... *εἴ γε... οἷον ἡ ἡμέρα εἴη (τὸ ὄν), ἡ μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη* [1].

Appunto il giorno! ma non è il giorno del giudizio! Quello è un giorno di cui vale la pena di parlare per tutte le cose, come di quello in cui tutte le cose avessero a giungere alla crisi, alla gran febbre, all'ultimo presente. Ma noi vogliamo parlare dell'oggi, dell'ieri, del domani e allora ci serve l'idea del giorno: l'idea di tutti i giorni — ché il giorno del giudizio non ci servirebbe. Così possiamo parlare a sufficienza d'ognuno dei giorni che nascono e muoiono per rinascere e rimorire, che sono e non sono, e possiamo dirne cosa più ci piaccia e come anche: pos-

---

posto al *πραγματεύεσθαι*? dove si può segnar la frontiera nella correlatività delle cose fra ciò che può *μετέχειν* dell'assoluto e ciò che non può *μετέχειν*, quando ormai nelle parole a proposito della correlatività s'è affermato consistere l'assoluto, e nel parlare di chi *πραγματευόμενος διατρίβει* (*Parm.*, 130 *d*) s'è finta vita sufficiente? La vista vicina reclama i suoi diritti (*ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν*). Poiché la qualunque vista è la verità (*τὰ πολλὰ ἃ καλοῦμεν*), la vista filosofica si moltiplica, si ripete, va attraverso la correlatività, s'affaccenda — e tutto quello che fa sono idee, è l'assoluto. *Τὰ πολλὰ ἃ καλοῦμεν*: i nomi — tutto ciò che è detto, come anche, vale d'esser detto. — *Τόδε οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὡς φῂς, εἶναι εἴδη ἄττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαβόντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίγνεσθαι; — Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη* (*Parm.*, 130 *e* – 131 *a*). Tutto è giusto, tutto è bello ecc., purché così sia detto. E quale criterio ho per dir questo bello e quello brutto, se il bello e il brutto non è più che il mio qualunque dire? Il criterio della mia vista più vicina, il criterio della *δόξα* corrente.

[1] *Parm.*, 131 *b*.

siamo parlare del giorno *κατὰ τὴν κίνησιν τῆς γῆς*, e allora esso ci sarà un semplice fatto di proiezione; possiamo parlarne *κατὰ τὸ φῶς*, e allora il fatto di proiezione diventa fenomeno ottico; possiamo parlarne *κατὰ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, e allora possiamo dire che queste cose mutano via via l'oscurità con la luce e poi di nuovo la luce con l'oscurità. E riguardo a queste allora dovremo guardarci dal parlare d'« un » giorno per tutte, che non troppo manifestamente avessimo a parlare di ciò che è e non è: poiché che cosa « è » il giorno in riguardo a una cosa, che non sia nel prossimo attimo infinitesimale diverso? [1]. Davvero dovremmo meglio fare come il vecchio Cratilo.

O s'io parli di giorno in riguardo a tutte le cose, ma non son mai tutte, e quelle che sono nel giorno non son mai quelle, ma sempre altre; sicché davvero parlando del giorno sulla terra *λανθάνω νύκτα θ' ὁμοῦ καὶ ἡμέραν ἐνδεικνύς*. Ma se mi prendo la cura di dire: « Questa cosa in questo dato punto partecipa in questo dato modo della luce del giorno », avrò parlato da saggio, perché avrò parlato *κατὰ τὴν κίνησιν*: secondo il tempo, lo spazio (la relatività) — e allora la *κίνησις* non potrà più esser nemica al mio dire.

S'io voglia poi parlar della luce, farò bene a dire in riguardo a che cosa « luce »; poiché davvero s'io dovessi parlar della luce senza dir in riguardo a che cosa, avrei un soggetto senza attributo, senza predicato, miserabile, esule, ramingo: s'io dunque ho la seria volontà di dire, devo *ἀποφαίνειν* in riguardo a che cosa, e in riguardo a questa cosa assicurarmi d'avanzo contro i danni del movimento, mettendo già il mio dire nelle rotaie del movimento.

E se questo io posso fare colla *συμπλοκή* delle idee,

[1] La direzione e l'intensità della luce non è mai la stessa, — o altrimenti il giorno non sarebbe il giorno, ma parleremmo della luce d'una lampada.

perché non farlo? per riguardo a *τὸ ἕν*? e che bene mi viene da *τὸ ἕν*? Con l'*ἕν* non posso dir niente e invece io voglio dir tante cose. Ergo *συμπλέκωμεν* e *κατηγορῶμεν*! Chi va con la corrente non ha più da temer della corrente. — Poiché nel mio dire è già implicito il movimento, io posso ogni volta illudermi di parlare di stabilità di cose: parlar del sole poiché nel mio dire è implicita l'ombra, parlar della vita poiché nel mio dire è implicita la morte.

Ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἓν ταὐτὰ ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἓν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἕν, οὐδέ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δέ τις, ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· πολὺ μέντ' ἂν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείην, εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις ἐπιδεῖξαι[1].

... καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα;[2].

Questo è il programma dell'« evoluzione ». Nel *Parmenide* non c'è che la parte negativa, la *reductio ad absurdum* dell'immobilità dell'« uno ». E il vecchio Parmenide addossandosi *τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πλῆθος*

[1] *Parm.*, 129 *d*-130 *a*.
[2] *ibid.*, 130 *b*.

λόγων, eseguisce il triste giuoco dialettico che è fatto possibile soltanto per lo sdoppiamento rettorico del sapere e della vita. Poiché per questo appare naturale la necessità d'attribuir sostanza all'« uno » assoluto e sostanza ai modi della correlatività. Così volta a volta, all'una o all'altra necessità obbedendo, Parmenide priva ogni volta l'altra sostanza d'ogni sostanzialità; e congiungendo e separando i termini ἕν, πολλά, ὄν, μὴ ὄν [1], egli giunge alla proposi-

---

[1] Così ad es. X-XIII (137 *c*-142). — *Εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν*; — Posta questa ipotesi della necessaria assolutezza dell'uno, Parmenide procede colla *ἀμάχανος διαφορά* attraverso tutti i modi dell'essere correlativo (*οὔτε ὅλον οὔτε μέρος, σχῆμα, ποῦ, κίνησις, ὅμοιον—ἀνόμοιον, ποῖον, πάσχειν, πότε*), e di tutti lo priva come tutti inerenti a *τὰ πολλά*. Ma poiché ai modi della correlatività egli attribuisce sostanza, così egli priva l' « uno sostanziale » anche dell'*οὐσία* — vedi 141 *e*: ... *ἔστιν οὖν οὐσίας ὅπως ἄν τι μετάσχοι ἄλλως ἢ κατὰ τούτων τι; Οὐκ ἔστιν. Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει. Οὐκ ἔοικεν. Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν.*

Pare che Platone ci tenga a mettere il vecchio Parmenide fra coloro

> *οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται*
> *κοὐ ταὐτόν.*
>
> Parmenide, v. 50 [DIELS, 6, 9]

I modi dell'essere correlativo, nei quali la varietà delle cose trasmutandosi si continua, e secondo i quali è significata, in ciò che son tali appunto, non attribuiscono ma tolgono sostanzialità: sono i modi del mancar dell'essere, i modi dell' *ἄβιος βίος*. E repugnando a questi appunto — pel senso vivo, attuale della propria e dell'altrui insufficienza — Parmenide affermò i postulati dell'essere individuale, *ἕν, συνεχές, ἀδιαίρετον*. — Che senso c'è nel dimostrare la sua incompatibilità coi modi della correlatività? Lo credo che sono incompatibili, se esso non è che in quanto negazione di quelli. Ma poiché in questi c'è la possibilità del dire molteplice, mentre (*τῷ ἑνί*) *οὐδὲ ὄνομα ἔστιν... οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα* (cfr. 142 *a*), conviene a Platone fingere quest'accademia di lotta.

Finché *τὸ ἕν* non fosse in qualche modo anche pur apparentemente vinto, esso era troppo sicura pietra di paragone per

zione più volte contradditoria: *ὅτι... ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται*[1].

La soluzione dell' *ἀπορία* non è ora quella che ogni cervello sano, ogni *βάναυσος ψυχή* farebbe: « allora fatemi vivere, e non mi parlate più di sapienza »: l'esplicita affermazione dell'insufficienza del sapere in chi, per ciò che ha coscienza appunto, è cosa fra le cose e non può posseder l'assoluta sapienza; ma il *πόρος* è l'affermazione della sufficienza della qualunque vita a esser detta e a far così parte della sapienza. Poiché necessario ormai a Platone non è che il diritto di dire, e se niente abbia valore, ma questo deve aver valore.

Così egli non toglie *τὸ ὄν* dall'esistenza correlativa, ché con quello se ne andrebbe la *σοφία*; ma elimina per sempre l'espressione *τὸ μὴ ὄν* dal campo della filosofia: facendovi entrare le stesse cose che col *μὴ ὄν* erano significate sotto il nome più dignitoso di *ἕτερον*. Costituito questo *ἕτερον* a idea, è attribuita tacitamente sostanza assoluta (cioè diritto d'esser detto) all'irrazionale. E per questo *πόρος* nei templi sereni dell'assoluto si diffonde la nebbia delle mutazioni correlative. Dai giochi atletici del *Parmenide* *τὰ πολλά* esce nel *Sofista* colla palma vittoriosa: *τὸ ἕν* è morto per sempre e con lui il postulato dell'onestà filosofica.

Questo postulato: il sapere è il coessere del tutto in un punto: di me e delle cose, e delle cose non varie

---

ogni *δόξα*, ogni *αἴσθησις*, ogni *ἐπιστήμη*, ogni *λόγος*, a manifestarne l'insufficienza e a togliere loro il diritto d'esistere.

Ma con questa schermaglia Platone riesce a far vedere soltanto che in questa « insufficienza » è ormai la sufficienza del suo dio; che per lui *ἐστιν* enclitica ed *ἔστιν* sono confuse per sempre.

[1] *Parm.*, 166 *c*.

e diverse, ma del caldo insieme e del freddo, dell'umido insieme e dell'asciutto, ecc.

Finché uno vive: egli è qui e là è il mondo: due e non uno. — E il mondo, finch'egli ne ha coscienza, non tutto in un punto, ma sempre questa cosa e quella, ora e dopo, più e meno, ecc.: *τὰ πολλά* e non l'uno. Gli animali e con loro le *βάνανσοι ψυχαί* che sono tutte attualmente nel giro di quelle mutazioni, delle quali la loro coscienza essendo il correlativo vive come anche vive, dall'attualità che procede nel tempo non uscendo, sono la stessa cosa con il loro sapere. Ma colui che delle *αἰσθήσεις ἑτεροιώσεων* ha fatto tesoro, e questo tesoro ha affidato alla memoria, e questa memoria ha chiamato sapere, e di questo sapere s'è fatto vita sufficiente, quello non sta né in cielo né in terra, « a Dio spiacente ed a' nemici suoi ». (Davvero: la rettorica non sta né in cielo né in terra).

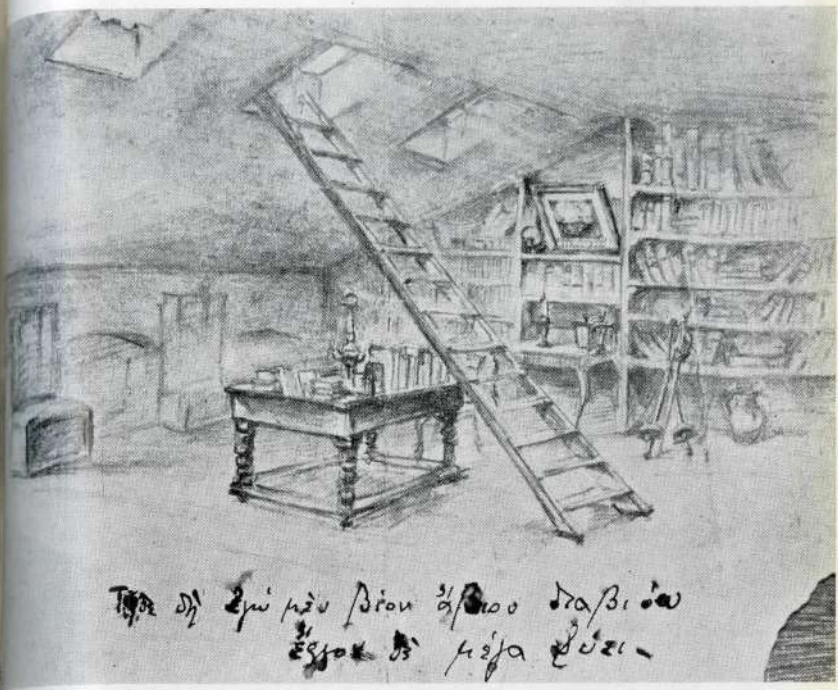
Ché questo ingombro di « veri » riconosciuti, di regolarità e disposizioni constatate, di apprezzamenti, di giudizi, di ragionamenti, di dati, di notizie: di parole — egli non può dare come *τὸ ἓν ἀκίνητον, ἀδιαίρετον, ἀπρόσβατον, ἀπρόσωπον, ἀπροσόμιλον*, del quale egli non può dir niente [1], né d'altronde esso gli si può mai conciliare con questa o quella mutazione che la sua vista vicina dalla correlatività nel punto attuale via via rilevi. E mentre questo ingombro gli è il più caro tesoro, e il dire, che da questo proviene, la prima necessità, questo non ha diritto d'esistere se non

---

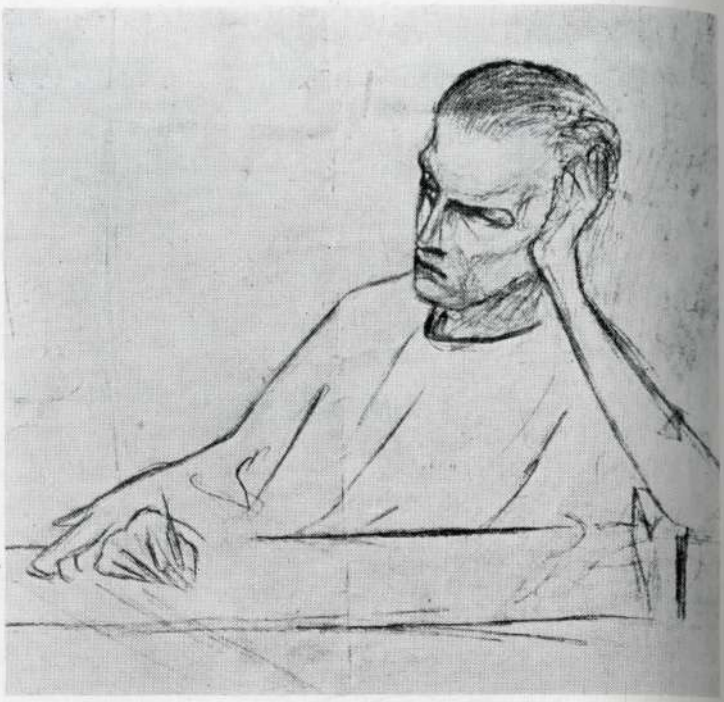
[1] *Soph*, 244 *a*: *τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν, ὁπόταν ὂν φθέγγησθε.*

Ibid., 245 *e*—246 *a*: *τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅ τί ποτ' ἔστιν.*

ibid., 244 *d*: *καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν.*



Disegno della soffitta (*Epistolario*, lettera n. 103)



Ritratto di Emilio Michelstaedter

è « sapere », e non significa niente se non si riferisce al mondo delle mutazioni vicine.

... *πάντων καταγελαστότατα μετίοιεν τὸν λόγον οἱ μηδὲν ἐῶντες κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν* (*Soph.*, 252 *b*).

Poiché: *ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἕν γέ τι λέγειν... ἑνὸς γὰρ δὴ τό γε τὶ σημεῖον εἶναι* (*Soph.*, 237 *d*).

Necessario è significare.

ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ' αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων (*Soph.*, 262 *a*).

Necessario è attribuire all'una cosa una relazione.

« Né alcun atto, né alcuno stato, né alcuna sostanza, né dell'ente né del non-ente, rivelano i suoni *πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ· τότε δ' ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή...* » (*Soph.*, 262 *c*).

Per la congiunzione dei nomi si può significare, e i nomi sono i segni delle cose, e la voce degli elementi del sapere: *διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν* (*Soph.*, 259 *e*).

È necessario (*τὰ εἴδη*) *ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις* (*Soph.*, 251 *d*).

Le relazioni astratte possono predicarsi l'una dell'altra a costituire il sapere che il filosofo elabora col raziocinare: *ὁ δέ γε φιλόσοφος διὰ λογισμῶν πρόσκειται ἰδέᾳ* (*Soph.*, 254 *a*).

Questo ch'io predico d'una cosa è una mutazione (o un persistere in riguardo ad altre mutazioni) della quale ora m'accorga o in passato mi sia accorto: è sempre la manifestazione della correlatività in mezzo alla quale pur la mia coscienza si gira in ciò appunto che ne ha coscienza. *μὴ ὂν τοῦ μὴ ὄντος πελάζει.* Ma ora il mutarsi nell'eterna deficienza dall'uno all'altro stato non è un non-essere, ma un essere in riguardo

ad altre cose: *ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν... οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον* (*Soph.*, 257 *b*); e questo nuovamente è un essere, *ἐπείπερ ἡ θατέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὖσα* (*Soph.*, 258 *a*).

Infatti: non è più il *μὴ ὄν* che si sia trasmutato in *ἕτερον* che l' *ὄν* stesso: poiché altro non v'è nel dire molteplice che le *ἑτεροιώσεις* (v. *Appendice* I). Ho attribuito sostanza (valore ad esser detto) alla indicazione d'una relazione: ho attribuito sostanza alla mutazione, all'infinita correlatività, al non-essere. Il non-essere accompagna ogni essere ch'io indichi: questo è bianco = questo non è altra cosa = questo manca delle altre cose: « è bianco », ma « non è » in ciò appunto ch'è bianco.

Implicito il non essere nel mio dire, io posso ormai fingere la sostanzialità alla qualunque cosa ch'io dica.

Il movimento è movimento e non è movimento, in ciò che è movimento d'una cosa in riguardo ad altre cose che con quella non si muovano, ma stabilità in riguardo alle cose commosse [1].

Ὄνομα e *ῥήματα*, dice Platone: il soggetto e gli attributi. E nel soggetto egli si finge un essere sostanziale di cui per l' *ἐπικοινωνία* si predichi un modo dell'essere. Ma questo « essere » non è che un segno di un complesso di determinazioni delle quali indico una nel suo qualunque modo d'affermarsi o di non affermarsi. Quelle determinazioni, per le quali quel complesso m'è noto ch'io con nome sufficiente significo, non però mi son esse note. S'io voglio dir di loro, devo andar al correlativo, e il correlativo sarà parte d'un uovo complesso. Ognuno ha nell'altro la sua causa concomitante ed esplicativa, e la ragione sfugge diffusa nella nebbia dell'infinita correlatività:

[1] *Soph.*, 256 *a-b*.

ξύμπαντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν[1].

Così l'attività filosofica va di cosa in cosa per la trama della correlatività e ripete le voci vicine dell'infinitesimale.

Tutte queste voci, che ognuna in ogni punto è la voce d'una qualunque persona o cosa, ed ha soltanto per questa e in questa, in quel punto, senso vitale, essa astrae, e di questi frammenti morti della qualunque vita si foggia una persona. — E questo *πολυκέφαλον* è l'uomo, l'uomo che ha la vera vita e si gode il sommo bene: è la persona assoluta, *διὰ λογισμῶν προσκειμένη ἰδέᾳ*.

Infatti « la natura del diverso è articolata a immagine della scienza ». — « Poiché anche quella è bensì una, ma ogni sua parte, in riguardo a date cose delimitata, ha un suo proprio nome; onde più arti e più scienze sono dette »[2]. Così si può perseguitare un filo della correlatività, considerar le cose in un riguardo, astrarre una catena di causalità concomitanti, percorrendo colla vista vicina molteplicità di dati: e poiché l'assunto ha il tal nome della tal scienza coi generi e le classificazioni predisposte, le mutazioni ch'io verrò notando (queste manifestazioni del *μὴ ὄν* al *μὴ ὄν*), in merito della nuova istituzione, avranno un dato nome e significheranno non solo la data cosa, ma significheranno l'acquisto d'una verità al sistema della verità, al mondo dell'assoluto.

Meno male che queste cose Platone non le ha fatte

---

[1] *Soph.*, 259 *b*.

[2] *Soph.*, 257 *c-d*: *'Η θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη. Πῶς; Μία μέν ἐστί που καὶ ἐκείνη, τὸ δ' ἐπί τῳ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλαὶ τέχναι τ' εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστῆμαι.*

dire al Socrate dell'*Apologia*. Io credo che egli si sarebbe rivoltato nella sua tomba, se fosse stato costretto a proclamare che il saggio, l'uomo che sa che cosa fa a questo mondo, é la somma impersonale delle tante scienze e arti particolari: tutte le scienze e le arti così come sono dette: le scienze e le arti come al volgo appariscono conceder persona sufficiente. E poiché con le stesse parole del postulato filosofico egli è giunto a dar valore a questa voce comune, con le parole che chiedeva l'individuo è giunto a dar vita al *πολυκέφαλον*, con le parole che chiedevano l'essere ad attribuir sostanza all'infinito indifferente trasmutar delle cose — Platone può ben vantarsi come si vanta nel *Sofista* per bocca dello straniero: « Noi, per quanto stava nelle nostre forze, abbiamo non pur dimostrato che i non-enti sono, ma ben anche indicato sotto quale forma dell'essere. Poiché, avendo dimostrata sostanziale e in rapporto a tutti gli enti nelle loro vicendevoli relazioni articolata la natura del diverso, ci siamo arditi d'affermare che il non-ente in realtà altro non è appunto che l'eventuale elemento del diverso, all'ente ogni volta contrapposto »[1].

Ora egli può senza inciampo [2] indicare *πολλὰ ὄντα περὶ ἕκαστον, πολλὰ δὲ οὐκ ὄντα* [3] e soddisfare in tutto la vista vicina: *Λέγομεν ἄνθρωπον δή που πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναί φαμεν,*

---

[1] *Soph.*, 258 *d-e*: *Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

[2] Poiché, come egli dice (*ibid.*, 261 *c*), *νῦν δ' ἐπεί... τοῦτο... διαπεπέρανται, τό τοι μέγιστον τεῖχος ᾠρημένον ἂν εἴη.*

[3] *Soph.*, 263 *b*.

ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τἆλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν [1].

L'applicazione di questi nomi, il chiudere i cerchi delle definizioni è la vita sufficiente del saggio *διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ*. Questo è il dialogo che l'anima conduce con se stessa, la *διάνοια*: la coscienza di sé insieme e la certezza del tutto alla quale è manifesto lo spettacolo di tutto il tempo e di tutte le cose [2].

La *θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας* è già divenuta in realtà: *αἱ παντοῖαι ὑπὲρ παντοίων ἑτεροιώσεων, παντοίων δὲ προβλημάτων θεωρίαι*.

E le disposizioni e le qualità e le regolarità: le mutazioni in un dato riguardo riconosciute, così messe a lor posto e fornite dei nomi e aggiunte alle altre *θεωρίαι*, sono il mondo; non il mondo degli avvenimenti, ma il vero mondo che nel fluire di questi permane, e con nuovo nome è chiamato il mondo della *δύναμις*:

---

[1] *Soph.*, 251 *a-b*. — Cfr. *ibid.*, 253 *c-d*: *Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;*

[2] Chi non pensasse al contenuto del dialogo che l'anima conduce, nell'unione di queste due proposizioni potrebbe leggere la più bella caratteristica del vero uomo, che chiede seriamente un valore nella vita e di se stesso vive senza chieder di fuori appoggi e dati; ché a lui davvero, come a quello che più profondamente vive la propria vita, la vita delle cose si rivela. E si può infatti non pensare a quel contenuto e tenersi per dette queste parole: *ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ... ἐπωνομάσθη διάνοια* (*Soph.*, 263 *e*). — Cfr. *Rsp.*, 486 *a*: *Ἦι οὖν ὑπάρχει διανοίᾳ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον; Ἀδύνατον, ἦ δ' ὅς. Οὐκοῦν καὶ θάνατον οὐ δεινόν τι ἡγήσεται ὁ τοιοῦτος; Ἥκιστά γε. Ἀειλῇ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἂν μετείη.*

Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις[1].

Infatti non avviene che quello che può avvenire: quello che ha le sue cause perché avvenga.

Il male è che niente può « avvenire »; ma che la necessità (*egestas*) localizzata nelle varie determinazioni delle varie potenze, nell'avvenire continuo delle mutazioni infinitamente si continua.

Ma chi questa deficienza dice vita e nel riconoscimento qualunque di quelle cause e di quelle determinazioni e mutazioni presume d'aver la ragione delle cose, quello può a buon diritto chiamar il suo mondo assoluto il mondo della *δύναμις*: e questo è suggello che faccia a ognuno manifesto che nel suo mondo non c'è la presenza, l'atto della vita, ma vi è coi nomi trasportato l'*ἄβιος βίος* del giro delle potenze.

Il criterio della verità è l'accordarsi o il non accordarsi con questa *δύναμις*[2]. — Così attraverso tutta l'avventura filosofica: le creazioni dei primi filosofi, le negazioni degli scettici, i precisi postulati di Socrate; per la fatica filosofica e l'ingranarsi del sistema e il

---

[1] *Soph.*, 247 *d-e*.

[2] vedi *Soph.*, 263 *a*, *b*, *c*. Il piccolo discorso *Θεαίτητος κάθηται* (che *τῶν πρώτων συμπλοκῶν ἐστι*), è vero; l'altro piccolo discorso, *Θεαίτητος πέτεται*, è falso. Poiché il primo rileva una delle relazioni di quel complesso che con *Θεαίτητος* è significato; e quel complesso è un uomo, cioè un mammifero, bipede, ecc., il quale *τυγχάνει καθήμενος* in presenza al Soggetto (vedi *Appendice I*). L'altro discorso è falso, perché appunto il complesso significato *κάθηται* in presenza al Soggetto, e *τὸ καθῆσθαι* è *ἕτερον* di *τὸ πέτεσθαι*; cioè: il complesso significato è un *μὴ πετόμενος*. E il discorso sarebbe o contradditorio o senza riferenza a un dato complesso, in ogni caso un « non-discorso »: sarebbe *τῶν ἀδυνά-*

moltiplicarsi degli ingegni e il nembo delle parole, il criterio della verità s'è ridotto a quello che volgarmente si dice « realismo ingenuo », cioè alla « vista vicina », della quale, *ὅταν τι ἐγγὺς ἔλθῃ*, nessuno davvero s'è mai pensato di dubitare.

Meritavano tante parole? — Ma appunto sono le parole... « quello che di cotanta speme oggi m'avanza ». E per merito loro, se un sasso mi colpisca, non sarà più questo soltanto una triste verità pel mio corpo, né più la mia bestemmia in questa occasione la sola adeguata voce della durezza del sasso e della tenerezza del mio corpo; ma il sasso ed io stesso, e la sua durezza e la mia tenerezza, per le quali esso mi può far male ed io non posso più vivere se esso più volte mi faccia male — *πᾶν τοῦτο λέγω δὴ ὄντως εἶναι*. Sono tante verità, che saggiamente *διὰ λογισμῶν ἀφορισθεῖσαι* e subordinate ai modi delle *ἐπιστῆμαι ἀφωρισμέναι* (*αἱ ἐπὶ τό τε σῶμα καὶ τοὺς λίθους γιγνόμεναι*) e coi nomi che a queste appartengono significate, partecipano del sistema e fanno capo al sommo bene, all'assoluto, a Dio. E la voce che, alla mia bestemmia sostituendosi, le racconta, è divina cosa anch'essa, che è la voce essa appunto dell'assoluta saggezza.

Io, per me, ho per più saggia la modesta storia che ci racconta l'oscuro Panarces:

Αἶνός τίς ἐστιν, ὡς ἀνήρ τε κοὐκ ἀνήρ,
ὄρνιθα κοὐκ ὄρνιθ' ἰδών τε κοὐκ ἰδών
ἐπὶ ξύλου τε κοὐ ξύλου καθημένην,
λίθῳ τε κοὐ λίθῳ βάλοι τε κοὐ βάλοι.

των. Platone aggiunge al secondo discorso: (*Θεαίτητος*) *ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι*. Ma è inutile, poiché o significa qualcuno con *Θεαίτητος* o non significa; e se significa significa un uomo, e la *δύναμις* riconosciuta dell'uomo ch'egli così significa è già un *ἕτερον* di *πέτεσθαι*.

Come una melodia che attraverso le elaborazioni e per il moltiplicarsi degli ornamenti e degli accompagnamenti abbia già perduto la forza della sua primitiva purezza, che infine anche le note fondamentali rompe negli accordi imperfetti, per cui nella sua voce entra il lamento impotente, il molle, l'umido; così dopo aver eseguito le tante variazioni logiche sul tema della verità, Platone contamina le stesse note fondamentali, a emetter le quali soltanto egli aveva levato la voce: e il suo sistema *liquescit.*

Così si fa valere il criterio della vista vicina. *Μία ἐστὶ ἡ ἀρετὴ ἡ οὐδεμία*: questa è la melodia pura che aveva intonato il discepolo di Socrate. Una è la natura dell'uomo, che è buona e gli è propria; che se a questa s'avvicini, a tutte le cose sarà buono e saprà ogni cosa; se questa in sé non susciti, sarà a tutte le cose come ignaro inetto: una è la mente, uno il valore dell'individuo attraverso la varietà dei suoi atti.

Non ciò che l'uomo si trova a fare che alla vista vicina nei segni vicini apparisce, ma quello che egli fa: questa è la mente e il valore per cui *si duo idem faciunt non est idem.* — Questa cercando, norma unica della vita, per la quale l'uomo sapesse ciò che egli faccia, che si trova a esser nato in questo mondo di *κάπηλοι*, Platone s'era sbarazzato dai nomi di virtù sufficienti che gli uomini impongono a date eccellenze di particolari attività oscure nella loro ragione a chi le compie e a chi ne goda i frutti: il coraggio riconosciuto dalla spada, la sapienza dalla toga, la pietà dai riti ecc. — Ma ora scendendo egli si ritrova sotto la schiavitù di questo criterio della vista vicina e la sua *γυμνὴ ψυχὴ μάλ' αὖθις ὄρφνης καλλωπίσμασιν ἐνδεδυμένη λανθάνει φλυαροῦσα.*

« Ognuno ha il difetto della sua virtù »: questa è la parola corrente: come se in ognuno la virtù facesse i suoi giochi e i suoi il difetto, e non fosse invece che,

se l'uomo abbia difetto, la virtù che in lui appaia non è virtù della sua mente, ma degli atti ch'egli pur con mente difettosa si trovi a fare sufficientemente; che di fronte alla necessità d'altri atti, il difetto della sua mente manifesterebbe anche agli occhi della comune miopia.

A questa lode con l'implicito biasimo della virtù con l'implicito difetto — che tutti gli uomini con implicita l' *ἀνανδρία* proclamano —, il sistema di Platone, col suo ente che ha implicito il non-ente, con la sua fermezza che ha implicito il movimento, come a ogni altra voce dell' *ἄβιος βίος*, è in grado ora di conferire l'autorità dell'assoluta saggezza.

Altro che i sofisti! Se i sofisti erano ladruncoli, ma Platone — *absit iniuria verbo* — è il ladro in guanti gialli, che ha il suo sistema per rubare non più, come quelli facevano, questo o quello a caso, dicendo a ognuno: « io sono un ladro »; ma con metodo e seriamente, per poter rubare tutto, e dicendo agli uomini: « io son quello che vi salvo per sempre dai ladri ». Infatti è il modo più sicuro: legittimando i compromessi dell'umana debolezza, egli toglie — *τὸ ἑαυτοῦ μέρος* — all'uomo ogni possibilità di sentirsi in quella insufficiente, ogni bisogno d'affrancarsi da quella.

Ἀναγκαῖον ἄρα γέγονεν, θαυμαστόν τινα λόγον καὶ οὐκ εἰωθότα οὐδαμῶς ἀποφαίνεσθαι[1]: così introduce egli la nuova legge per la quale l'uomo può esser coraggioso senza saper ciò che fa, e saggio pur temendo

---

[1] Cfr. *Pol.*, 306 *a-b*. — *Ἀναγκαῖον:* perché l'apparenza del coraggio nella violenza rozza, l'apparenza della saggezza nell'erudizione pacata *καλὰ λέγονται* (306 *c*) *καὶ ἐπαινοῦνται* (306 *d*); e in questo fare, per l'una *τῇ τῆς ἀνδρείας προσρήσει χρώμεθα* (306 *e*), all'altra *τῆς κοσμιότητος ὄνομα ἐπιφέρομεν ... Καὶ μὴν ὁπόταν αὖ γε ἀμφότερα γίγνηται ταῦτα ἡμῖν ἄκαιρα, μεταβάλ-*

la morte: ed è distinto l'animo dalla mente, il coraggio dalla prudenza, la *ὀξύτης* dal *ῥυθμός*, il *θυμός* dalla *διάνοια*, l' *ἀνδρεία* dalla *σωφροσύνη*.

Ma quale è il coraggio di quello che non sa ciò che vuole per cui egli resista ogni volta, cosa anche avvenga; ma che vuol pur far impeto, cioè affermare la sua persona che non è persona negando l'altrui vita con ogni suo atto; che davanti alla morte, se non venga nelle consuete forme impetuose, temerà come davanti a quella che quest'affermazione gli toglie per sempre (*ἀνδρεία μάλ' αὖθις φιλόψυχος*)? Quale è il consiglio, la mente di quello che della propria continuazione tenero non fa quello che egli crede giusto? Poiché che cosa crederà giusto sul serio e con persuasione quello che è tanto assorbito dalle cose terrene, da temere la morte e ogni forma della morte, la piccola morte in ogni istante della vita? Bella «mente» ha questa serenità che la paura di non poter continuare a esser serena distrugge. — O allo stesso modo: qual'è la *ὀξύτης σώματος*? forse così che uno prendendo una cosa di vetro la stritoli, o per aprire una porta non tocchi la maniglia, ma si rompa la spalla nel dar contro? o non è l' *ὀξύτης* soltanto il sapere del corpo che è *ἔνρυθμος* in ogni suo atto? e quale il *ῥυθμός* che non è *ῥυθμός* di qualche cosa?

Ma il *ῥυθμός* è il fiore della *ὀξύτης*, e la *κοσμιότης* il fiore dell' *ἀνδρεία*. E nessuna mai *οὐδαμῇ οὐδαμῶς χωρὶς ἑτέρας ἔσται*.

Far questione dell' *ἀκαιρία* è assurdo, poiché virtù non è che in quanto sempre in ogni modo a tutte le cose *καιρία*; e se tale non è, ma non è virtù.

λοντες ἑκάτερα αὐτῶν ψέγομεν ἐπὶ τἀναντία πάλιν ἀπονέμοντες τοῖς ὀνόμασιν (307 *b*). — Perché insomma tale è l'imperiosa voce del giudizio comune, coi suoi biasimi, le sue lodi, le sue distinzioni che confondono, e i nomi oscuri che a queste s'applicano.

Ma Platone è vecchio e il coraggio di combattere non lo sente più, mentre pur si ritiene per saggio; e l'stituzione dello stato e il coraggio dei guerrieri gli sono ormai verità imprescindibili, e pur non può attribuir saggezza a ogni *ὁπλίτης*. Ché egli può manovrar concetti e non può maneggiar le armi; e l'*ὁπλίτης*, che di queste porta col nome il peso, non può certo discutere sul loro concetto. — Egli non sente che, se la saggezza non è abbastanza saggia da poter permanere anche disarmata di fronte agli armati, non è saggezza; che è per difetto di virtù e non pel difetto della virtù che il *λεγόμενος σοφὸς ἄνανδρος ὢν τυγχάνει*.

Ma egli deve attribuir valore alle istituzioni dello stato esistente, poiché di questo ha bisogno e non può aspettar l'avvento d'un altro stato. E ai mali che a questo stato presente da quella *ἀκαιρία* potrebbero provenire, egli accorda sufficiente valore a esser considerati, come anche tutti i non filosofi attorno a lui facevano. E *περὶ ὅλην, ὥς γε εἰκός, τὴν τοῦ ζῆν παρασκευήν* [1] preoccupato, egli assegna invece a ognuno il suo posto: il coraggioso è lanciato come una catapulta contro i nemici, perché il suo impeto materiale si sfoghi dove alla città è utile; l'altro faccia a casa l'impiegato o manovri i concetti. Ma ognuno di loro ha pur persona sufficiente e virtuosa. Basta che *ὅσα καλὰ λέγομεν, εἰς δύο αὐτὰ τιθῶμεν ἐναντία ἀλλήλων εἴδη* [2]. E allora, automaticamente, uno potrà esser coraggioso e aver per *ἕτερον* la saggezza, o potrà esser saggio e aver per *ἕτερον* il coraggio: sicché la *πρώτη συμπλοκή* « questo manovrator di concetti è un vile », non è più *τῶν ἀδυνάτων*. Allora son d'accordo anch'io.

Così Platone può tutte le persone che lo stato esibisce e richiede, colla *συμπλοκή* dei concetti nuovamente ma come persone assolute *συμπλέκειν*: adattan-

[1] *Pol.*, 307 *d-e*.
[2] cfr. *Pol.*, 306 *c*.

dosi *λογισμῷ* alle possibilità vicine e *διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ*, quelle sotto la dignità dei nomi sistematici portare, ridando così al volgo le parole che gli aveva prima distrutto o alle quali aveva prima dato un senso del tutto paradossale.

In fine la stessa sapienza che regge tutte le altre, la sapienza del politico, non ha più *τὸ πειστικόν*, ma è *ἕτερον ῥητορικῆς* alla quale *τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν*[1]. — E con questo il suo sistema s'è ucciso, che, togliendosi anche la presunzione della *πειθώ*, s'è tolto anche esplicitamente il diritto d'esistere: il luogo dove gli uomini vanno, non perché sia data loro la stessa ragione della loro vita, ma perché sia porta loro la merce per le molteplici necessità della vita, non è la scuola del filosofo, ma il *καπηλεῖον*[2].

Non è questione d'opinione, di gusto, d'intenzione, « di giudizio soggettivo », o di come anche si voglia dire per significare il « giudizio capriccioso » — questa morte della filosofia di Platone: ma è manifesta e attuale in ogni sua parola, e ognuno può vederla e sentirsene dolorosamente colpito che nei dialoghi di Platone sia abituato a cercar quella vita che altrove molto si cercherebbe invano prima di ritrovarla.

Già dal *Fedro* la dialettica propria non vive più e l'esposizione di Platone è un' « apologetica »[3]. Ma

---

[1] *Pol.*, 304 *c-d*: *Εἶεν· τίνι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμῃ πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς; Φανερόν, οἶμαι, καὶ τοῦτο ῥητορικῇ δοτέον ὄν.*

ibid., 304 *d-e*: *Καὶ τοῦτο μὲν ἔοικε ταχὺ κεχωρίσθαι πολιτικῆς τὸ ῥητορικόν, ὡς ἕτερον εἶδος ὄν, ὑπηρετοῦν μὴν ταύτῃ.*

[2] A questo punto il Gomperz si compiace (vedi *Griechische Denker*, 1902, II, p. 461-465).

[3] Nella *Repubblica* l'opinione contraria è fatta vivere in Trasimaco, che nuovamente, per la sua violenza, non è una persona da persuadere, ma un eristico che si può battere o dal

è sempre la voce d'una persona che ha qualche cosa da dire, che ha gioia viva nel dire. In questi ultimi dialoghi si manifesta la persona stanca che si tormenta di fronte a una nebbia di problemi ch'essa non domina più, e che deve pur via coi propri mezzi risolvere come che sia, perché questa è ormai la posizione che ha preso.

Molti restano in dubbio se il turbine logico del *Parmenide* sia giuoco o serietà. Ma non è né giuoco né serietà: è fatica. Quando Platone era serio, allora giuocava: è un giuoco il *Simposio*, un giuoco il *Fedro*; sono giuochi tutti i suoi primi dialoghi, dove la sua vita gli è davanti concreta in persona ch'egli finge e fa vivere giocosamente davanti a noi: il Meleto dell'*Apologia*, la baldanza di Polo e l'ira repressa di Callicle nel *Gorgia*, il παντὶ τρόπῳ πείθον μοι di Critone nel *Critone*; dappertutto dove uno anche guardi è un giuoco: ma è il lieto giuoco ἔνρυθμος d'una forza che vive in tutta la sua pienezza davanti a noi: il giuoco è il fiore della serietà. Cercare il giuoco per il giuoco è vana cosa, come di chi cercasse l'onda senza aver l'acqua.

Il criterio delle manovre del *Parmenide* non è dato dall'anima stessa delle cose, ma è la variabilità ma-

---

quale si può esser battuti. Così infatti degenera il primo libro della *Repubblica*. — Il secondo introduce l'esposizione del sistema con un'esposizione di dubbi, quasi il riassunto dei dati del problema, e un'attribuzione di fiducia a Socrate, alle parole del quale è dato dai due fratelli sempre l'assentimento assoluto e solo volta a volta proposto un nuovo lato del problema. Il dialogo serve così meravigliosamente a dar l'apparenza della persuasività alle cose dette e l'apparenza di necessità alle cose da dirsi — ché per se stessa l'apologetica non ha ragione d'essere e non può persuadere. — Al principio del quarto libro (*Rsp.*, 420 *b*), Socrate introduce tutto il discorso sulla giustizia nello stato e nel singolo chiedendo: τί οὖν δὴ ἀπολογησόμεθα, φῇς;

tematica delle congiunzioni fra i quattro elementi impersonali: *ἕν, ὄν, πολλά, μὴ ὄν*; che per Platone non significano più niente nella vita, ma sono dati d'un problema [1], a risolvere il quale egli non ha altra via che questa matematica attraverso i modi dati della correlatività significata (*ὅλον, μέρος — σχῆμα — ποῦ — κίνησις — ὅμοιον, ἀνόμοιον — ποῖον — πάσχειν — πότε*). — È come una melodia variata non per dir qualche cosa implicita nel tema perché esso sia svolto, ma secondo le possibilità date per fare un « tema con variazioni ».

Così negli altri dialoghi, nella necessità della affermazione positiva, egli si trae faticosamente attraverso la nebbia dei problemi. Proprio come dice Teeteto nel *Sofista*: *φαίνεται γὰρ οὖν προβλημάτων γέμειν, ὧν ἐπειδάν τι προβάλῃ, τοῦτο πρότερον ἀναγκαῖον διαμάχεσθαι πρὶν ἐπ' αὐτὸν ἐκεῖνον ἀφικέσθαι. νῦν γὰρ μόγις μὲν τὸ μὴ ὂν ὡς οὐκ ἔστι προβληθὲν διεπεράσαμεν, ἕτερον δὲ προβέβληται, καὶ δεῖ δὴ ψεῦδος ὡς ἔστι καὶ περὶ λόγον καὶ περὶ δόξαν ἀποδεῖξαι, καὶ μετὰ τοῦτο ἴσως ἕτερον, καὶ ἔτ' ἄλλο μετ' ἐκεῖνο· καὶ πέρας, ὡς ἔοικεν, οὐδὲν φανήσεταί ποτε* [2].

È proprio questa la verità. E più verità dice che non fosse nelle intenzioni di Platone. *Ἀναγκαῖον διαμάχεσθαι, δεῖ ἀποδεῖξαι, ἐπειδάν τι προβάλῃ*: questa è la necessità ormai nella sua vita: *περὶ ταῦτα πραγματευόμενος διατρίβειν* [3]; — questo è il buono e il giusto nella sua vita, quando ha acquistato l'apparenza d'aver sciolto un problema: *ταῦτα ἀνδρείως πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι* [4]. — *Πραγματεύεσθαι* con l'oggetto diretto è un intensivo di *πράττειν*, ed ha il

---

[1] *τί πρῶτον ὑποθησόμεθα;* — chiede Parmenide (cfr. *Parm.*, 137 *b*).

[2] *Soph.*, 261 *a-b*.

[3] *Parm.*, 130 *d*.

[4] *Parm.*, 129 *e*.

senso di « far con cura, con amore, con devozione di sé » (v. *Apologia*, 22 *b*; *Protagora*, 361 *d*); con l'oggetto diretto implicito ha il senso di « affaccendarsi » a proposito di qualche cosa (*περί τινος, πρός τι*): non vivere una cosa direttamente, ma trar la propria vita a proposito di qualche cosa, affaticarsi: è la vera parola per la fatica bruta. Se si significa la vita del filosofo con questa parola, la sua *διάνοια* non *θεωρεῖ* più le cose, ma *θεωρεῖ περὶ παντοίων προβλημάτων διὰ λογισμῶν*: teorizza.

Platone almeno usa *θεωρεῖν* sempre coll'oggetto diretto e *θεωρία* col genitivo; ma quando del *θεωρεῖν* uno si fa la vita, esso è attività sufficiente per se stessa: assorbe in sé l'oggetto, diventa pregnante, e s'usa senza oggetto o con l'oggetto indiretto [1]. Il mondo, la vita, diventa una teoria.

Le cose non più sono o non sono come anche sono, ma per l'interesse di questa vita teorica: *ἀλλὰ... μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾗ τούτων νόημα... ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς· οὕτω γὰρ ἂν κτλ.*[2]: *μὴ... ᾗ* nell'interesse delle conseguenze e dell'atteggiarsi diverso del problema. Così, nell'esposizione delle diverse facce del problema, secondo le diverse *ὑποθέσεις*, si maneggiano le cose come dati spogliati d'ogni interesse, senza riferenza nella vita, ma solo come elementi del sistema che si sta architettando. E nel *Parmenide* incomincia il modo del raziocinare: *εἰ τοῦτο ἔστι... ἐκεῖνο ἔσται*: « sarà » nel proseguire del nostro discorso. Poiché chi vive le cose che dice, dirà *εἰ τοῦτο ἔστι... ἐκεῖνο ἔστι*, quando voglia indicare una coesistenza di due cose, della quale non sappia niente, o non abbia intenzione di dir che ne sa; oppure *ἐὰν τοῦτο ᾖ... ἐκεῖνο ἔσται*, o *δεῖ ἐκεῖνο*

[1] In ARIST., *Pol.*, *Γ* 9. 1280 *b* 28: *θεωρέω* usato assolutamente; di solito col *περί*: p. es., *Metaph.*, *A* 3. 983 *a* 33; *Soph. El.*, 11. 172 *b* 6, ecc.

[2] *Parm.*, 132 *b*.

εἶναι, quando intenda un nesso necessario: se uno dice εἰ τοῦτο ἔστι... ἐκεῖνο ἔσται, intende il futuro proprio riguardo al presente in cui parla, e non il legame di necessità (v. *Appendice* I). Il raziocinare in questo modo della realtà attuale non è più il vivere relazioni necessarie della realtà (come coll' ἐὰν ᾖ... ἔσται), ma l'aver trasportato la propria vita nel congiungersi e separarsi dei dati impersonali, che ora nel presente del nostro discorso possono stare in un modo, e nel futuro del nostro discorso staranno in un altro modo, se ora nel presente poniamo questa ipotesi invece che un'altra. Dal discorso è fuggita la vita, poiché nel discorso Platone s'è finto vita sufficiente.

Così gli avvenimenti di questa vita ridotta usurpano ora le parole che hanno significato solo nella vita: e combatter con le parole è detto « necessità », e farlo bene è detto « virilità »[1], e l'esser dalle parole sopraffatti è detto δεινόν[2].

Così gli elementi del discorso prendono ognuno persona: si parla di τὸ « εἶναι », τὸ « ἦν »[3], τὸ ἕτερον, τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν, τὸ πειστικόν, τὸ ῥητορικόν. Ognuno è un segno che deve significar coi suoi modi le relazioni vissute, ma è per se stesso esso il modo o la relazione un elemento col quale si lavora. Per esempio, egli non dice più « questa cosa è », ma τῶν ὄντων ἐστί; o « questa cosa non può essere », ma τῶν ἀδυνάτων ἐστί: poiché « gli enti » e « le impossibilità » sono ormai fra le persone del suo mondo. E poiché queste relazioni egli ha astratte e costituite a persone indipendenti, per significare le relazioni della vita può dire ἐστὶ κατὰ τοῦτο. Perché egli non ha più da comunicare una persuasione, ma da lavorare; non ha da dare il valore sostanziale: egli stesso indirettamente l'ha

[1] *Soph.*, 261 *a-b*; *Parm.*, 129 *e*.
[2] *Parm.*, 134 *c*.
[3] *Parm.*, 151 *e*.

confessato. E non si cura più (né anche lo potrebbe) di dare in ogni punto, in ogni parola la presenza delle cose lontane, in ogni parola pel suo vario congiungersi una ricchezza rivelatrice di relazioni: ma egli può volta a volta indicare, nell'interesse del discorso, in quale riguardo astratto egli prende la data cosa, che, agli altri dati congiungendosi, indichi chiaramente la via che il problema deve prendere per giungere o non giungere a una soluzione. — Le parole sono ormai come arnesi del mestiere: sono termini tecnici. *Εἶδος*, *ἰδέα*, *οὐσία*, *γένος*, *λογισμός*, *μετέχειν*, *μεταλαμβάνειν*, *κοινωνεῖν*, *ἐπικοινωνεῖν*, *συμπλοκή* sono in questa nuova *πολιτεία* le autorità costituite; *ἀποφαίνεσθαι*, *προσαγορεύειν*, *ἐνδείκνυσθαι*, *ὑποτίθεσθαι*, *προβάλλειν*, *σημαίνειν*, *ἀποδείκνυσθαι* — *ὄνομα*, *ἐπωνυμίαν τίθεσθαι*, *πρόσρησιν τίθεσθαι*, *ἐπιφέρειν*, *ὅρον ὁρίζειν*, *ἀφορίζειν*, ecc. i servi dello stato, che fanno tutti i servizi.

E quando egli deve guardar attraverso quest'aria annebbiata alla vita, egli non ha più la vista chiara, né la parola precisa, che troppo s'è infiacchita nella facilità delle posizioni date e assottigliata negli armeggii della logica.

Così, quando nel *Politico* egli deve parlare della virtù in connessione diretta con le persone, e non può usare le astrazioni già fatte, ma esiliate queste perché incompatibili nello stato delle parole, deve riastrarre dalla vita per conquistarsi delle astrazioni più convenienti e adattabili al resto — allora egli parla di uomini non *ἀνδρεῖοι*, ma *μᾶλλον ῥέποντες πρὸς τὴν ἀνδρείαν*, « piuttosto inclinati »[1]; oppure esita: *καὶ σχεδόν*, *ὡς τὸ πολὺ ταῦτά τε καί*, ecc.: non bianco, non nero, ma grigio! — Infine, egli prende l'intercalare caratteristico di chi, abituato a *σημαίνειν* sempre concetti dati in riguardi dati, si trova a dover crearsi i

[1] *Pol.*, 308 *a*.

dati da sé: a dire qualche cosa; che la qualunque cosa che coi suoi occhi veda e colle parole indichi, timoroso che altri non venga con più forte vista a negargliela, dice di dirla non del tutto, ma in « un certo riguardo », *τρόπον τινά* [1]; che poi non è certo affatto: poiché se l'avesse certo, l'avrebbe indicato [2]. Ma, aperta così la porta a rispondere alle opposizioni con dire: « ma io l'avevo inteso in altro senso », il dire è assicurato contro ogni contraddizione, poiché ha in sé implicito il non-dire. Ma è *οὐδὲν λέγειν*.

V. *Il discepolo.*

Τρόπον τινά, ripetè Aristotele e delle infinitesimali vibrazioni della corda della vita, dalla quale il maestro col suo strappo così paradossale sì forti note aveva tratto, si finse vita sufficiente. Poco era arrivato a « lavorare » Platone, e lo svolgimento del suo sistema ad esser buono per tutti gli usi è una sofferenza che non giunge alla calma « sufficiente » e conseguente.

Ma tutto ciò ha ora in Aristotele la sua *κατάστασις*.

Il lavoro del *λογισμός* diventa l'istituzione del *συλλογισμός*; il *πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν*, il dogma *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς*; i modi della correlatività significata, fra i quali fatica il *Parmenide*, diventano l'istituzione degli *σχήματα κατηγορίας*; il faticoso ingranaggio delle idee colla *συμπλοκή* e l'*ἐπικοινωνία*, il *μετέχειν* e il *μεταλαμβάνειν*, le fatiche dell'*ἕτερον* e del *μὴ ὄν* diventano la sistematica *κατηγορία* della forma, la definizione, la privazione; quel *τί ἐπὶ ᾧ γιγνόμενον μέρος ἐπιστήμης ἕκαστον ἀφορισθὲν*

[1] In due pagine (*Pol.*, 306-307) lo dice tre volte: 306 *a-b*; 307 *e*.

[2] Non dice *ἐστί*, non dice *εἰ εἴη... εἴη ἄν*: « sarebbe se questa data cosa fosse »; ma dice *εἴη ἄν*: « sarebbe se nessuna delle cose che io ignoro avesse a intervenire ».

ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν diventa l'ὑποκείμενον delle ἐπιστῆμαι ἀφωρισμέναι.

Questo ὑποκείμενον Aristotele non lo cerca lontano, ma lo prende come ogni volta è dato. Il criterio della «vista vicina» è costituito[1]. E dalla vista vicina col guardare (θεωρεῖν περί τινος) si costituisce nella memoria il tesoro dell'esperienza[2]; e per questo nella realtà sufficientemente guardata si riconoscono determinazioni (cause, scopi, proprietà, analogie: regolarità)[3], e queste si localizzano. Poiché in ciò è determinata una nota, in che essa è attribuita

---

[1] ARIST., *Rhet.*, *A* 1. 1355 *a* 15: ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας — *De anima* *Γ* 8. 432 *a* 7: μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη. — *Anal. post.*, *A* 13. 81 *a* 38: φανερόν... ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν. — *ibid.*, *B* 19. 100 *a* 10: οὔτε... ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων ἀλλ' ἀπ' αἰσθήσεως. — Cfr. *Metaph.*, *Z* 12. 1038 *a* 19; *H* 4. 1044 *b* 1. (Platone di contro, *Rsp.*, 532 *a*: αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ).

[2] *Metaph.*, *A* 1. 980 *b* 28: γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις. — *Anal. post.*, *A* 31. 88 *a* 3: ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν εἴχομεν· ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον. τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.

[3] *Anal. post.*, *A* 2. 71 *b* 9: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς,... ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. — *ibid.*, *A* 14. 79 *a* 24: κυριώτατον τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν. — *ibid.*, *B* 8. 93 *a* 4: ταὐτὸν τὸ εἰδέναι τί ἐστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστιν. — *Anal. prior.*, *A* 30. 46 *a* 18: τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης· ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὑρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ἄλλην ὁποιανοῦν ἔχει τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην. ὥστ' ἐὰν ληφθῇ τὰ ὑπάρχοντα περὶ ἕκαστον ἡμέτερον ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἑτοίμως ἐμφανίζειν. (Dovrebbe dire: ὅταν οἰώμεθα εἰληφέναι τι οὐδὲν εἰδῶτες).

a un dato soggetto [1]. E questo soggetto mi sarà la prima sostanza, della quale dirò i modi che costituiscono la sua natura, quali io sufficienti ho riconosciuti. E poiché questo soggetto ha una forma sufficiente colla quale vive e si conserva, e alla conservazione della quale cospirano in lui le sue parti, è chiaro che per questa si conserva e questa è il suo fine [2] e la ragione del suo essere: così che quando un soggetto vive, perché vivendo ha lo scopo di vivere [3], è questo il bene e il suo esser finito — ché non farà differenza se questo bene sia un bene od un bene apparente che è detto in riguardo a quel soggetto. E l'essere finito, che è attuale in un soggetto, è l'entelecheia [4] di questo soggetto; ma nell'entelecheia è la natura più propriamente detta dell'individuo. — *Res periturae, donec non perierint, hominibus esse videntur, postquam autem periere, non esse.* — Ma esse periscono secondo la quantità e non secondo la qualità [5]: ora nella qualità è la forma

---

[1] ARIST., *Metaph.*, *Γ* 1. 1003 *a* 27: *δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν.*

[2] *Metaph.*, *Λ* 2. 1013 *b* 25: *ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι. διαφερέτω δὲ μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν.* — *Metaph.*, *Δ* 4. 1015 *a* 10: *τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως.* — *De part. anim.*, *A* 1. 640 *a* 18: *ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν.* — *Phys.*, *B* 5. 196 *b* 21: *ἔστι δὲ ἕνεκά του, ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθείη, καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως.* — *ibid.*, *B* 8. 199 *b* 26: *ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι.*

[3] *Eth. Nic.*, *I* 9. 1170 *b* 2: *φύσει γὰρ ἀγαθόν ζωή.* — *De gener. anim.*, *B* 1. 731 *b* 30: *βέλτιον τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν.* — *Pol.*, *Γ* 6. 1278 *b* 24: *ἴσως γὰρ ἔνεστι (τῷ ζῆν) τι τοῦ καλοῦ μόριον.*

[4] *Phys.*, *B* 1. 193 *b* 12: *Ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν... (b* 16) *τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἴς τι ἔρχεται ἢ φύεται. Εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ [εἰς τὸ] ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς [τὸ] ὅ. ἡ ἄρα μορφή, φύσις.*

[5] *Metaph.*, *Γ* 5. 1010 *a* 23: *Λέγωμεν, ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ μεταβάλλειν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν.*

e l'essere sostanziale. Poiché l'essere è detto molteplicemente [1]: questo è detto essenza in quanto sostanza, quello in quanto affezione della sostanza, quello in quanto via per giungere alla sostanza, o dissoluzione o privazione o proprietà o funzione o produzione della sostanza, o in quanto negazione dei concetti che riguardano la sostanza, o d'uno di questi o della sostanza stessa: infatti anche il non-essere lo diciamo « non-essere », ma sempre in riguardo a una sola natura. L'essere [2] è detto una volta secondo l'accidente, una volta secondo la verità, una volta secondo l'errore; e ancora è detto secondo i modi della predicazione, e anche è detto una volta in potenza e una volta nell'attività finita — ma sempre in riguardo a una natura.

Poiché anch'essa la natura è detta molteplicemente [3]: in un certo senso come principio del movimento, che ha in sé in potenza la vita, ma non ha la potenza della vita — ed è come materia; e in un altro senso come forma, e fine e ragione per cui, come sostanza definitiva; ma in un altro senso ancora come attività finita, che cresce e si continua poiché nel vivere è il

---

[1] *Metaph.*, *Γ* 2. 1003 *b* 5: *Οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμέν.*

[2] *Metaph.*, *E* 2. 1026 *a* 33: *ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας... ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· ἐπεὶ δὲ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον.*

[3] *Metaph.*, *Δ* 18, 1022 *a* 14: *τὸ καθ' ὃ λέγεται πολλαχῶς.* — *ibid.*, *Δ* 20. 1022 *b* 4: *ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον... ἄλλον δὲ... ἔτι...* — *ibid.*, *Δ* 22. 1022 *b* 22: *Στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον... ἕνα δὲ... ἔτι... ὁμοίως δὲ... ἔτι... καὶ ὁσαχῶς δέ... ἀποφάσεις λέγονται.*

buon fine dell'essere che vive — e non si faccia differenza se esso sia un bene o un bene che appare.

Ché non tutto è per natura e col buon fine [1], ma come soggetto materiale [2] senza il quale la sostanza finita non può essere quella che essa è, sostanza finita; ma quando essa ha ordinato in rapporto a questo fine quanto nella materia era dato, noi la diciamo sostanza finita [3]; poiché le potenze che sono in potenza nella

---

[1] *De part. anim.*, *Δ* 2. 677 *a* 17: *οὐ μὴν... δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλὰ τινῶν ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά.*

[2] *Metaph.*, *Δ* 5. 1015 *a* 20: *ἀναγκαῖον λέγεται, οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου, οἷον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφὴ τῷ ζῴῳ ἀναγκαῖον· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτων εἶναι· καὶ ὧν ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, ἢ τὸ κακὸν ἀποβαλεῖν ἢ στερηθῆναι οἷον τὸ πιεῖν τὸ φάρμακον ἀναγκαῖον ἵνα μὴ κάμνῃ....*

[3] *De inc. anim.*, 2. 704 *b* 15: *ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον.* — Nello stato egli finge ogni volta la finitezza, ma nello stato egli non può più parlare di *ζῆν* soltanto, ma di *εὖ ζῆν* (*Pol.*, *A* 2. 1252 *b* 29); viceversa poi nella politica (*Pol.*, *Δ* 1.) egli dice che non basta fantasticare uno stato, ma bisogna guardare allo stato possibile e più facile a tutti. Quale è la finitezza dello stato? quella che ha negato le necessità (e allora sarebbe la città dei cadaveri) o quella che ha accordato le necessità (e sarebbe la città degli schiavi)? dov'è l' *εὖ ζῆν*? Ma questo *εὖ ζῆν* è solo una parola. L'entelechia dello stato è quella della vita correlativa dove il fine dell'uno è mezzo al fine dell'altro. E il fine dell'uno come dell'altro è *ὡς πλεῖστον χρόνον ζῆν* = obbedire all' *ἀναγκαῖον* (*Topic.*, *Γ* 2. 118 *a* 6): *τὰ ἐκ περιουσίας τῶν ἀναγκαίων βελτίω, ἐνίοτε δὲ καὶ αἱρετώτερα· βέλτιον γὰρ τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐστιν ἐκ περιουσίας, αὐτὸ δὲ τὸ ζῆν ἀναγκαῖον.* — Solo *καὶ* e *ἐνίοτε* è da preferirsi il bene. Il buon fine, che è ragione della vita, *οὗ ἕνεκα ἡ γένεσις*, s'è ridotto così a quel superfluo negligibile. Infatti il mio fine è di avere quello che a me è necessario: il superfluo esce dal mio fine nello stesso punto che dal mio necessario. Ma (*De gen. anim.*, *B* 1. 731 *b* 30): *βέλτιον τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν* — Vedi anche per i necessari presupposti e la considerazione delle possibilità date e l'organizzarsi necessario delle necessità: *Pol.*, *H* 4. 1325 *b* 38: *δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μηθὲν τούτων ἀδύ-*

materia, non sono potenze della materia, ma dell'anima attività finita [1], come la vista è in potenza nell'occhio, ma è la potenza dell'anima e l'anima è la natura, e alla natura essa appartiene per sé e non per accidente. Ma l'accidente ha la causa nella materia ed é inconoscibile.

ρατον. — ibid., A 2. 1253 *a* 23: *πάντα τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει. — ibid., H* 10. 1329 *b* 25: *σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὑρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις· τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα τὴν χρείαν διδάσκειν εἰκὸς αὐτήν... καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας οἴεσθαι δεῖ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον. —* — E per la prova da questa autorità dei dati nel tempo (nella storia) ricavata contro le negazioni e le istituzioni di Platone: *Pol., B* 5. 1264 *a* 1: *δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν, ἐν οἷς οὐκ ἂν ἔλαθεν εἰ ταῦτα καλῶς εἶχεν.*

[1] *Phys.*, Λ 1. 201 *a* 8: *ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστιν εἴδη τοσαῦτα, ὅσα τοῦ ὄντος. διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἡ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις.*

Ora, poiché *φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον· τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελές, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος* (*De gen. anim., A* 1. 715 *b* 14), è necessario alla sufficienza del sapere:

I. fingere un fine attuale nel movimento che non sia la fine del movimento: — *Phys., B* 2. 194 *a* 28: *ἡ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. — ibid., B* 2. 194 *a* 32: *βούλεται οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον, ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἁπλῶς αἱ δ' εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων. ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος. — Metaph., I* 4. 1055 *a* 14: (*τὸ τέλος*) *ἔσχατον ἐν παντὶ καὶ περιέχει. — Phys., Γ* 7. 207 *a* 35: *περιέχεται ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς καὶ τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος.*

II. un primo motore immobile: — *Phys., Γ* 1. 201 *a* 25: *δοκεῖ μὲν οὖν τισὶν ἅπαν κινεῖσθαι τὸ κινοῦν, οὐ μὴν ἀλλὰ περὶ τούτου μὲν ἐξ ἄλλων ἔσται δῆλον ὁπῶς ἔχει (ἔστι γάρ τι κινοῦν καὶ ἀκίνητον); —* e una fine del movimento: — *De coelo, A* 8. 277 *a* 26: *ἀνάγκη εἶναί τι τέλος καὶ μὴ εἰς ἄπειρον φέρεσθαι. — — Metaph., B* 4. 999 *b* 8: *ἔτι δὲ γενέσεως οὔσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι. οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἐστὶ τέλος, γίνεσθαί τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι.*

Ma poiché noi invece cerchiamo i sommi princìpi e le cause prime, è chiaro che essi saranno necessariamente inerenti a questa natura: e a questo punto reale guardando, considereremo il principio che la cosa, com'io vedo, ha generato, e sarà la sua causa efficiente; le necessità materiali che per questo punto persistono e senza le quali esso non potrebbe essere quello che è, e sarà la causa materiale; e infine le potenze del soggetto come esso mi sta davanti e come cospirano al buon fine nella vita: la causa formale e finale del suo essere per cui esso è in sé finito, ed è questa natura e questa attività finita. Così si possono trovare i primi princìpi i quali maggiormente sono in ciò che sono in più cose, e da questi trarre necessarie le definizioni delle singole forme. E questa è la scienza: ma i generali sono detti accanto le cose, solo secondo il discorso [1], — che in realtà sono solo le attività finite, che tali sono....

... in quanto uno si finga sufficiente il lavoro sui dati, pei quali a lui deficiente le cose deficienti sono reali; e questi dati rimettendo nelle cose tragga da queste a quelli la realtà, da quelli a queste la finitezza: onde la sua persona, che è cosa fra le cose e compie un lavoro bruto, abbia l'apparenza della ragione e il diritto di fare il filosofo.

Se Aristotele fosse stato una *βάνανσος ψυχή*, se Aristotele fosse stato senza memoria, non ci sarebbe stata materia per lui, ma solo l'attualità della sua

[1] Per togliere la dualità del mondo platonico egli non rileva il generale dalle cose che col discorso. Non rileva, ma applica ed è lui che applica: sempre due mondi, soltanto l'uno più *κατακεκερματισμένως* all'altro. — *Metaph.*, *Z* 16. 1040 *b* 23: *οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὐ ἐστὶν οὐσία. ἔτι τὸ ἓν πολλαχῇ οὐκ ἂν εἴη ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῇ ὑπάρχει. ὥστε δῆλον ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς* (accanto al particolare - separatamente).

persona, col suo orizzonte sempre uguale in cose varie. Ma nella sua memoria il cumulo degli orizzonti, le notizie congegnate, il sistema delle parole è sempre un diverso dall'attualità — poiché per tal via inorganica Aristotele, *ἡ μὲν φιλόσοφος ἐντελεχὴς ἡ δὲ ἀνὴρ ἀδύνατος*, è fuori dell'attualità e alla vita non reagisce direttamente, *ἀλλ' ἢ κατὰ λόγον*. E di fronte a questo suo *λόγος* tutta la realtà è materia.

Ma in questa materialità cose avvengono che egli prevede, cose che suppone secondo i tesori della sua esperienza, e cose che *κατὰ στέρησιν τῆς ἐμπειρίας* ignora. In quelle, come finito ponendo il suo sapere, Aristotele finge la forma attuale fuori di sé come necessità sostanziale della loro natura, in queste la necessità materiale. E quello che alle cose previste avvenga oltre la previsione, quello è l'accidente e quello ha sempre il suo posto pronto nell'infinita informe inconoscibile eterna materialità.

È che a quella forma è criterio la contingenza del suo sapere, al suo sapere criterio la contingenza di quella forma: *ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ*: *μὴ ἐὸν γὰρ μὴ ἐόντι πελάζει*: e le cose che non vede, e le cose che crede vedere, e la sua credenza e la sua vita figlie tutte della stessa comune contingenza della vita che non è vita.

Poiché questo fine del conservarsi, al quale cospirando gli elementi materiali costituiscono la forma, quale è, seppur guardiamo in faccia il voler vivere e col suo proprio nome lo chiamiamo « fuggire la morte »? Ché una cosa nasce, e poiché è nata, a questa fuga è nata per via determinata; che se questa tale non fosse essa non avrebbe via a fuggire e immobile alla soglia della vita non più viva sarebbe che morta; ma poiché è nata e vive e in modi determinati fugge la morte, ha una potenza determinata in questa fuga fino a un certo punto determinato, che è il suo fine — se non *τὸ βέλτιστον* (*οὐδὲν γὰρ διαφερέτω εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαινόμενον ἀγαθόν*) ma certo *τὸ ἔσχατον* — e per quella

determinata una infinita impotenza: per l'una e per l'altra essa giunge a questo estremo della morte.

E allora la causa del suo vivere (causa efficiente) e il modo (causa formale) e la possibilità data (causa materiale) e il fine e la causa dell'esser sopraffatta dalle contingenze (causa accidentale) è una e la stessa che è data nell'accidente mortale della nascita.

E questa contraddizione è attuale in ognuna delle parole che costituiscono il sapere sufficiente d'Aristotele: nel *πρῶτον αἴτιον*, che è *καθ' αὑτό* e senz'essere determinato determina cose, per determinar le quali poi l' *ἀπόδειξις* lo finga necessariamente determinato [1]; l' *οὐσία*, che non è tale se non nella deficienza attuale, per la quale essa, a conservarsi quale essa è, necessariamente abbia a esser subordinata a queste e a quelle determinate cose che non sono nella sua potenza; il *τέλος*, che è solo nel non giungere al *τέλος*: e manifesta infine ad ognuno nelle parole *φύσις* e *ἐντελέχεια* che nello stesso tempo devono significare, la prima « il mancare d'ulteriore crescere » — ché questo significa l'attualità di crescere — e nello stesso tempo la finitezza del crescere; l'altra l'attività che muove al fine e che è in sé finita.

Il mondo c'è perché c'è, come io ci sono perché ci sono, e perché io ci sono il mondo è per me. Non è una cosa da dirsi il mondo ma da viversi. — Ma s'io pur ci sono e dico di più cose ch'io non viva, ogni volta in ognuna di queste si ripete l'illusione elementare del mio essere, che sono qui soltanto perché non sono altrove; e come per me è

[1] *Anal. post.*, *A* 11. 77 *a* 6: *Εἶναι μέντοι ἐν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται· ὥστε οὐδ' ἀπόδειξις.*

il mondo, così ora in ogni punto dove io abbia fisso lo sguardo senza vita, quella cosa non sarà solo essa vera per me in quel punto, in quell'attimo, in quel modo che alla mia vita sia necessario; ma essa sarà un mondo per sé: non una cosa da viversi ma da dirsi.

Una cosa perché c'è, è anche così com'è: un'entelecheia è in rapporto a un'entelecheia.

Come per l'attualità della mia vita, alla quale l'irriducibile volontà di continuare è la ragione indiscutibile, sono reali e assoluti i fini e reali le necessità, e un male e un bene, e un dio e un diavolo, un prima e un dopo, un più e un meno, ecc. detti in rapporto a questa ragione; così appena io abbia fisso un punto col mio sguardo teoretico, e sarà un' *οὐσία* e avrà un fine sufficiente necessario nell'esistere. Poiché al mio sguardo, che con quel punto procede, il suo esistere (continuare a essere in quel punto) è un permanere; il non finito della sua deficienza, per cui essa continuandosi continua ad essere in quel punto: il suo essere finito; le mutazioni, che essa compie per questa sua deficienza continuandosi per continuare: l'attività che va al fine ed è in sé finita; il suo crescere ed invecchiare: la sua natura; quello che a questo progresso appartiene come inerente alla sua natura: la sua forma e, di fronte a questa attualità della forma nel punto teorizzato, le sue potenze fuori di questo punto sia nel tempo sia perché dette in riguardo ad altre cose, non in atto ma in potenza [1]; — e la ragione del suo nascere è la forma

[1] Per esempio riguardo all'anima la vista è potenza in atto, riguardo all'occhio in potenza (*De anima*, *B* 1). Oppure: nella casa la durezza del sasso non è una sua potenza, ma essa è in potenza nel sasso come materia della casa, e costituisce la potenza attuale della casa come attività finita a resistere al vento (*Phys.*, *Γ* 1).

ch'io riconosco [1]: cioè perché essa pervenisse al punto della mia teoria.

Ma in lei m'appaiono cose e cose furono, che io non so legare al fine, senza le quali essa non sarebbe in quel punto; a lei avvengono cose che possono da questo toglierla, che non le appartengono per sua natura e che pur io devo necessariamente ammettere: e l'infinita materia inconoscibile m'è anch'essa necessariamente reale come causa adeguata a ciò ch'io non sappia; poiché necessario è il punto teoretico, poiché permane in me la deficienza della vita e all'impotenza di questa necessaria la finzione della persona sapiente, e a questa persona necessaria la sufficienza del sapere. Così ora il mio sapere, avendo nell'affermazione della materia implicita l'infinita ignoranza, è al sicuro da ogni oltraggio delle contingenze.

Ma il punto teoretico è l'atto del mio guardare, e può girare dove anche io voglia fra la varietà delle cose: sempre sarà in lui l'entelecheia delle cose guardate, poiché il mio guardare è attribuzione di fine: la stessa permanenza del movimento nel tempo, poiché il mio guardare commosso con le cose è attribuzione di stabilità; altro fine, altra natura, altra forma, altra ragione, e in altro riguardo supposta la materia inconoscibile. Le stesse cose che prima erano proprie della natura, ora contingono; che prima erano il fine, sconnesse ora dal fine attuale nel punto, sono la materia; che erano prima attività finita, ora sono in potenza [2]; ciò che prima era vicino, ora è lon-

[1] *De part. anim.*, *A* 1. 640 *a* 18: *ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν.*

[2] *Phys.*, *Γ* 1. 201 *b* 9: *ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια, ἥ οἰκοδομητόν, οἰκοδόμησίς ἐστιν· ἡ γὰρ [τοῦτό ἐστιν ἡ] οἰκοδόμησις ἡ ἐνέργεια τοῦ οἰκοδομητοῦ ἢ ἡ οἰκία· ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτ' οἰκοδομητὸν ἔστιν· οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν· ἀνάγκη ἄρα τὴν οἰκοδόμησιν τὴν ἐνέργειαν εἶναι· ἡ δὲ οἰκοδόμησις κίνησίς τίς ἐστιν.*

tano [1]; e così all'inverso. Tutto cammina come cammina l'*ὑποκείμενον* della mia *θεωρία*, e le cose mutano a seconda ch'io le dico in riguardo all'uno o all'altro soggetto.

Ora questa *κίνησις* è perpetuata nella casa, per cui *λέγεται ἡ οἰκία ἁπλῶς οἰκοδόμησις* (come in italiano fabbrica).

Ora la casa resiste al vento, ora la casa pesa sul suolo, ora la casa colpisce la vista, ora la casa ripara gli uomini: è *τρόπον τινά, κίνησις*; ma non è questa la *κίνησις* dell' *οἰκοδομεῖν*: tutto ciò era *δυνάμει* nell' *οἰκοδομεῖν* e negli elementi, nelle pietre, nelle travi, nel ferro, nell'acqua. E queste sono *δυνάμεις* della casa, ma in una nuova *ἐντελέχεια*. — *Ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος [ἐντελέχεια], ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ, οὐχ ᾗ αὐτό, ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν· Λέγω δὲ τὸ ᾗ ὠδί. Ἔστι γαρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριάς, ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινὶ κινητῷ* (*Phys.*, *Γ* 1. 201 *a* 27). Se distruggo la casa per altri miei scopi, questa è nuova *κίνησις* per la quale tutto il resto è *δυνάμει*, — è una nuova *ἐντελέχεια* ecc. Oppure: l'animale che io considero è finito (un'entelecheia), la pianta di che si ciba materia, un altro animale contingenza. Ma se considero la pianta, è ancor essa finita, e finito, s'io pur lo consideri, ogni altro animale; e a questi contingenza l'animale, che prima come attuale alla mia *θεωρία* m'era la sostanza finita.

Così la cosa si perpetua, purché io finga lo stato ad ogni punto ch'io prenda in occhio nell'attualità. — Ora l'illusione che a proposito della casa non inganna nessuno, ma ognuno vede l'infinitezza di quelle finte finitezze, è tanto più forte negli animali, dove c'è la parola *φύσις* che si perpetua ed è nello stesso tempo causa materiale e formale.

[1] *Eth. Nic.*, *A* 2. 1095 *b* 2: *Ἀρκτέον μὲν οὖν ἀπὸ τῶν γνωρίμων. Ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν, τὰ δὲ ἁπλῶς* — e per la *θεωρία* etica, *ibid.*: *ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων... ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι.* — *ibid.*, *B* 7. 1107 *a* 29: *ἐν τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δὲ ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι.* — *De gener. anim.*, *B* 8. 747 *b* 29: *ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν.*

E invece: *Anal. post.*, *B* 8. 93 *a* 4: *ταὐτὸν τὸ εἰδέναι τί ἐστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστιν.* — *Anal. post.*, *A* 31. 88 *a* 5: *τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.* — *ibid.*, *A* 24. 85 *b* 24: *ᾧ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου πρῶτον· αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου.* — *Metaph.*, *E* 1. 1025 *b* 28: *Δεῖ*

Io sono indifferente, la verità è indifferente, la vita non parla più, poiché la mia vita, la verità le ho messe nell'attualità della mia memoria a predicar differenze in rapporto alla qualunque realtà. — Infatti posso sempre sufficientemente predicare. E mettendo in ogni punto questa mia fatica teoretica, che è la mia persona, come reale fuori di me, aver sempre un mondo vivo e sostanziale, in un punto la materia e la forma, il generale e il particolare, l'attività e il fine, il movimento e la stabilità.

Come l'uomo dagli occhi fosforescenti dannato a girare nell'immensa caverna senza uscita, che il riflesso dei propri occhi vede via via sulla parete; e opposta al riflesso gira l'ombra dietro di lui: ombra sotto, ombra sopra al pallido punto sulla parete, ombra ai lati — e la notte paurosa nell'infinito vano della caverna dov'egli pur trae i suoi passi.

E se uno lo ferma e gli chiede: « dove sono ora i princìpi generali che hanno in sé la ragione, dov'è ora la sostanza, dov'è l'essere sostanziale? fammi luce, colmami il vano della vita, dammi la stabilità della mia vita che mi sfugge: il valore individuale, la natura finita! », Aristotele uscendo dalla nebbia delle sue macchinazioni reagisce come quello che viene a forza riscosso dal suo sonno, dove l'attualità del sogno gli fingeva via via il possesso della qualunque cosa che sognasse.

δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστι μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηθέν ἐστι ποιεῖν.

Oppure in altro modo: guardando allo stato: *Pol.*, *A* 2. 1253 *a* 19: *πρότερον τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν.*

Ma poi quando si tratta di dar ragione della famiglia, che ha vita autonoma e per più punti contraria allo stato, ed esporre il suo fine particolare, bisogna dire che *ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως* (*Eth. Nic.*, *Θ* 14. 1162 *a* 17), poiché *τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις.*

Poiché con gli stessi argomenti del sogno, che ancora lo annebbia, quello difende il diritto di sognare; e Aristotele con dire « altrimenti non si può dir niente », afferma la necessità di princìpi per se stessi indimostrabili delle dimostrazioni, che gli diano il diritto di dire[1].

Ed a perpetuar le vendette del sapere sufficiente, insegna ai discepoli: « non parlate di essere o non essere, ma fateli significar qualche cosa »[2]. Infatti, data una qualsiasi significazione, positiva o negativa, scettica, agnostica, catasfrofica — in ogni modo è dato il presupposto per la necessità del diritto di dire, e s'è chiesta ospitalità al regno delle parole che si voleva abbattuto.

E se gli chiedo di comunicarmi realmente la stabilità di questo principio, che egli a parole mi toglie di poter a parole negare, sì ch'io giunga a riva e abbia la certezza: e mi dia in un punto ora qui questa sostanza individuale[3], assoluta dalla nebbia delle cose

---

[1] *Anal. post.*, *A* 9. 76 *a* 16: *Εἰ δὲ φανερὸν τοῦτο, φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι· ἔσονται γὰρ ἐκεῖναι ἁπάντων ἀρχαί, καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων.* E passim.

[2] *Metaph.*, *Γ* 8. 1012 *b* 5: *Ἀλλὰ πρὸς ἅπαντας τοὺς τοιούτους λόγους αἰτεῖσθαι δεῖ, καθάπερ ἐλέχθη καὶ ἐν τοῖς ἐπάνω λόγοις,* (vedi l' *ἀπόδειξις ἐλεγκτική* — *Metaph.*, *Γ* 4. 1006 *a* 11 sgg.) *οὐκ εἶναί τι ἢ μὴ εἶναι ἀλλὰ σημαίνειν τι, ὥστε ἐξ ὁρισμοῦ διαλεκτέον λαβόντας τί σημαίνει τὸ ψεῦδος ἢ τὸ ἀληθές. Εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο ἢ τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν, ἀδύνατον πάντα ψευδῆ εἶναι· ἀνάγκη γὰρ τῆς ἀντιφάσεως θάτερον εἶναι μόριον ἀληθές. Ἔτι εἰ πᾶν ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἀναγκαῖον, ἀδύνατον ἀμφότερα ψευδῆ εἶναι. θάτερον γὰρ μέρος τῆς ἀντιφάσεως ψεῦδός ἐστι.* — *ibid.*, *Γ* 4. 1006 *a* 5: *Ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν. ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. Ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μπδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν. Εἰ δέ τινων μὴ δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν, τίνα ἀξιοῦσιν εἶναι μᾶλλον τοιαύτην ἀρχὴν οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν.*

[3] *Anal. post.*, *B* 7. 92 *a* 34: *πῶς οὖν δὴ ὁ ὁριζόμενος δείξει*

che nascono e periscono e in una perpetua mutazione [1] sono e non sono; — egli sorride di commiserazione [2], accenna col dito [3] al cielo onde occhieggiano stelle fisse [4], e a me stesso [5] che gli parlo in prima persona; e poich'io non gli sembro convinto, m'addita un pozzo e seccato mi dice: « va e affogati » [6].

Ma io né m'affogo né pur lo lascio — ché con tanta violenza m'ha costretto ad ammettere la necessità d'una sostanza stabilita e in me stesso ha accennato di voler riconoscerla [7]; e di questa stessa mia paura della morte mi lamento, per la quale non seguo il suo consiglio, per la quale invece mangio e non

---

τὴν οὐσίαν, ἢ τὸ τί ἐστιν;

[1] *Metaph., Γ* 5. 1010 *a* 7: *Ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσίν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν.*

[2] *Anal. post., B* 7. (92 *b*): *ἀλλ' ἀδύνατον... ἀλλ' ἄτοπον.*

[3] *Anal. post., B* 7. 92 *b* 1: *τίς οὖν ἄλλος τρόπος λοιπός; οὐ γὰρ δὴ δείξει γε τῇ αἰσθήσει ἢ τῷ δακτύλῳ. — Ἔτι πῶς δείξει τὸ τί ἐστιν; ἀνάγκη γὰρ τὸν εἰδότα τὸ τί ἐστιν ἄνθρωπος ἢ ἄλλο ὁτιοῦν εἰδέναι καὶ ὅτι ἔστιν· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ' ἔστι τραγέλαφος, ἀδύνατον εἰδέναι.*

[4] *Metaph., Γ* 5. 1010 *a* 28: *Ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν· ἀλλ' οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. Ἔτι δὲ δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν· ὅτι γὰρ ἔστιν ἀκίνητός τις φύσις δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον αὐτούς.*

[5] *Metaph., Z* 16. 1040 *b* 23: *ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστιν οὐσία.*

[6] *Metaph., Γ* 4. 1008 *b* 10: *Εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ' ὁμοίως οἴεται καὶ οὐκ οἴεται, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν πεφυκότων; Ὅθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν, ὅτι οὐθεὶς οὕτως διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον. Διὰ τί γὰρ βαδίζει Μεγαράδε ἀλλ' οὐχ ἡσυχάζει οἰόμενος βαδίζειν; οὐδ' εὐθέως ἕωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς φάραγγα, ἐὰν τύχῃ, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὡς οὐχ ὁμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν;*

[7] Vedi n. 3 e n. 5.

mi sazio, parlo e non pervengo a dire mai tutto, e mi sento solo e miserabile e privo di tutto: e gli chiedo questa « cosa », che sotto la cappa ch'io vedo immobile del cielo teme e soffre e pur sempre sperando e disperando attende e in mille desideri ansiosi si dissolve, questa mia persona ch'io non conosco e ch'egli fa mostra di conoscere sostanziale, questa mia natura [1], ch'io non posseggo, infine che sia.

Ma Aristotele mi risponde ch'io sono come il cieco, che vuol parlar dei colori e sillogizza sui nomi vuoti; e si rimette al suo lavoro [2].

Cieco sì, — ma quanto al sillogizzare sui nomi, chi è che lo fa: quello che domanda, perché sa di non vedere, o quello che fa il sistema fisico e metafisico senza saper la *φύσις* che sia?

Se chi domanda chiede una risposta — ma chi fa il sistema chiede agli altri la fiducia perché pur credano nelle sue parole, senza che egli faccia loro vedere niente, e a quelle che, non vedendo, non intendano, suppongano la certezza della via.

Ἀλλ' οὐ δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν, ha detto Cristo.

Sordo alle proteste dell'insufficienza dell'uomo, Aristotele presta pur volentieri orecchio alla voce molte-

---

[1] *Phys.*, *B* 1. 193 *a* 3: *Ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον. φανερὸν γὰρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἐστὶ πολλά. Τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερὰ διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἐστὶ τὸ δι' αὐτὸ καὶ μὴ δι' αὐτὸ γνώριμον. Ὅτι δ' ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἄδηλον· συλλογίσαιτο γὰρ ἄν τις ἐκ γενετῆς ὢν τυφλὸς περὶ χρωμάτων· ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιούτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδέν.*

[2] *Anal. post.*, *B* 7. 92 *b* 24: *Ἀλλ' ἀεὶ ἔξεστι λέγειν τὸ διὰ τί — Anal. post.*, *B* 7. 92 *b* 8: *εἰ δείξει, τί ἐστι, καὶ ὅτι ἔστι, πῶς τῷ αὐτῷ λόγῳ δείξει; ὅ τε γὰρ ὁρισμὸς ἕν τι δηλοῖ καὶ ἡ ἀπόδειξις· τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο.*

plice della vita dell'uomo, e anche su questa fissa il suo punto teoretico e in questa il buon fine e la ragione d'essere suppone; e come per le altre vite a ogni riconoscimento egli esclama *φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην*, così anche a ogni attività dell'uomo egli suppone ogni volta la finitezza [1]. Ma la *φύσις* dell'uomo non s'esaurisce nella qualunque attività, come mai la *φύσις* in nessuna cristallizzazione organica s'esaurisce. Ma mentre nella bestia, nella pianta il non esaurirsi (l'impotenza, l'insufficienza) si può fingere estraneo al buon fine del qualunque organismo, come inerente a una qualunque causa materiale, sia per accidente, sia per necessità; nell'uomo l'insufficienza della sua qualunque vita alla sua felicità finita appare come inerente al suo fine, poiché in parole, in desideri, in atti si manifesta, che sono vicini alla vista d'ognuno e questa felicità come fine si pongono [2]. Onde la pluralità dei beni come correlativi delle diverse illusioni di felicità degli uomini, e la necessità di una norma.

---

[1] *Eth. Nic.*, *A* 5. 1097 *a* 16: *φαίνεται μὲν ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ (τὸ ἀγαθόν)... τί οὖν ἑκάστῃ τἀγαθόν; ἢ οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; ... ἐν ἁπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος... ἐπεὶ δὲ πλέω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἱρούμεθά τινα δι' ἕτερα, οἷον πλοῦτον, αὐλοὺς καὶ ὅλως τὰ ὄργανα... τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτὸ διωκτόν... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ... ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά... αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν.*

La felicità è un bene, un altro il piacere, un altro la virtù, un altro l'intelligenza; e se uno va a dirgli: « per me è un bene far la mia tela in un angolo oscuro », anche questo dirà Aristotele *τρόπον τινὰ φαίνεται ἀγαθόν τι εἶναι.* (*Eth. Nic.*, *A* 4. 1096 *a* 23).

[2] Tutta la distanza ignorante da ciò che m'è *ὅμοιον* e conosciuto nella natura d'un uomo alla sua mente che non intendo è colmata dal concetto di *περιουσία* e di *προαίρεσις*. Se conoscessi la mente vedrei nel suo correre alla felicità per la qualunque via l'insufficienza: ora suppongo il fine, il libero arbitrio del superfluo, come ragion sufficiente di ciò che non so.

Poiché questa insufficienza Aristotele tacita in sé con la finzione d'una persona sufficiente nel lavoro teorico, egli non ha in sé la norma, nella propria natura il criterio della natura umana. La natura umana gli appare come molteplicità di nature.

La sua esperienza della natura umana va attraverso i segni vicini degli occhi, delle orecchie, delle notizie che gli sono ogni volta come dati soggetto di ricerca e diversi dalla ricerca stessa. E i segni vicini sono gli atti degli uomini; e la norma: una norma per l'attività tratta dalla pluralità dei fini, che dovesse servire di determinante alla προαίρεσις d'ognuno.

La teoria etica è così non solo classificativa d'entelechie, ma costitutiva (determinativa): non esaurisce lo scopo in se stessa, ma ha uno scopo per la vita. Onde la prima distinzione esplicita fra teoretico e pratico.

Ma questo non cangia la natura della teoria d'Aristotele: essa non classifica dati della vita con attribuzione del fine, ma fini così detti, norme costituite, opinioni correnti.

Il suo ὑκοκείμενον non è di elementi di vita ma di tante teorie della vita, poiché essa cammina non più per terra ma pei cervelli degli uomini. Altrove bisognava mescolarsi fra gli aminali per aver i dati vicini della loro vita, per suppor loro un fine; ora si possono aver i dati vicini dalla bocca degli uomini che enunciano il loro fine nella vita, e attribuir a questo ogni volta la sufficienza: non è cospirazione di determinazioni di vita al fine della vita, ma catalogo di fini diversi costituiti.

La rettorica della sapienza sufficiente che elabora e costituisce il sistema, resta sempre uguale a se medesima, indifferentemente da dove con la sua stessa vista vicina essa colga i suoi dati. Per esser teoria della pratica non è essa stessa pratica, ma appunto teoria.

La teoria della pratica per esser pratica non deve esser teoria, non deve finger una qualunque realtà sufficiente nella qualunque elaborazione dei suoi dati, ma deve esser un imperativo, che sia sferza ai dorsi inerti degli uomini a far sentir loro la loro insufficienza, essa stessa come in ciò attiva, e non *σημαίνουσα*, permanendo infinita, che il suo fine abbia nella cessazione dell'insufficienza (*μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν*).

Essa vuole, con la attualità di tutta la persona chiede qualche cosa nella vita: in ciò parla agli uomini della lor vita; essa vuole la propria stessa vita: la « sufficienza » che trova cristallizzata nelle parole e nelle istituzioni degli uomini, essa esperimenta come insufficiente con la misura unica della propria richiesta; e molti mali fa manifesti e « un » bene, nell'eliminazione del male.

Ma Aristotele qui come altrove procede col punto teoretico — e i dati, quali essi sieno alla corta vista dati, moltiplicando, e approposito di questi in ogni punto in vario modo stravolgendo l'enorme macchina delle sue parole, della sapienza sufficiente.

1.° Così da un lato, quasi tentasse una storia naturale approposito della vita dell'uomo, egli prende i segni vicini — poiché la mente non intende: gli atti e gli effetti; e poiché al malo effetto bisogna supporre una mala causa, e la mala causa deve esser un oltraggio se pur la virtù sia un'attività finita, è necessario supporre che la virtù ch'ei non conosce si trovi ogni volta in un certo giusto mezzo fra le qua-

lità antitetiche dell'uomo, delle quali ognuna per sé ad atti esorbitanti lo spingerebbe.

Ma come questo poi non si possa determinare, e come gli avvenimenti smentiscano le previsioni, e gli effetti in tanti modi diversi corrispondano agli atti, Aristotele preoccupato lamenta: *Τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. Τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ τἀγαθά, διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν.* (*Eth. Nic.*, A 1. 1094 *b* 14).

Infatti per uno che si trovi nella necessità di dire che un bene è la ricchezza, un bene la virtù, e un bene e soprattutto un bene la vita, non c'è via per uscire dall' *ἀπορία* — se non forse dire e l'uno e l'altro e in questo e in quel riguardo e non sempre e ad ogni costo, ma in questo tempo e in questo luogo; o se non si può *κατηγορεῖν* con certezza d'ogni bene il quanto, il come, il quando, il dove, il perché questo libero bene abbia ad accontentarsi d'entrar in scena, ma si dice *τρόπον τινά*, fino a un certo punto, con certa misura, non troppo e non troppo poco; e proprio detto volgarmente: « finché non ne verrà un male, sarà un bene ».

Ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς. καὶ ἐν τῷ ποιῷ, αἱ ἀρεταί· καὶ ἐν τῷ ποσῷ, τὸ μέτριον· καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ χρήσιμον· καὶ ἐν χρόνῳ, καιρός· καὶ ἐν τόπῳ, δίαιτα, καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετο ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. (*Eth. Nic.*, A 4. 1096 *a* 23).

2°. Ma questo « è detto » qui non è soltanto il modo di significar l'una e l'altra relazione, ma sono

i fini costituiti dagli uomini, le norme convenute, le elementari teorie della pratica.

Coi suoi cerchi logici e l'architettura della *μεσότης* non giunge a dar altra norma che: *ἐκ τοῦ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων.* (*Eth. Nic.*, B 3. 1105 *b* 9) — e: *τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ᾖ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν* (*Eth. Nic.*, B 3. 1105 *b* 5); per la quale l'uomo giusto appoggiato all'atto giusto e l'atto giusto all'uomo giusto precipiterebbero entrambi *εἰς ἄβυσσον φλυαρίας* — se non vi fosse quel *λέγεται*, dietro al quale Aristotele si ripara come un ladro dietro alla stessa vite che spoglia.

Infatti per questo *λέγεται* il giusto e le sue opere non sono più quelli che Aristotele in qualunque modo sappia, ma quelli che sono dati dalla teoria già fatta della voce pubblica. L' *ἀρχή* propria dell'etica è l' *ἐθισμός*, che è insieme principio e fine [1].

---

[1] *Eth. Nic.*, *A* 7. 1098 *b* 3: *τῶν ἀρχῶν δὲ αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δὲ αἰσθήσει* (nell'astrologia), *αἱ δὲ ἐθισμῷ τινι, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως.*

Così per darci una lezione pratica di morale egli c'insegna che bisogna sempre *διχῶς* o *πολλαχῶς λέγειν* tutto ciò che si dica, per poter poi usare o l'uno o l'altro senso secondo che l'opportunità richeda: *Ἀρχὴ μαθήσεως οὗ τὸ πρῶτον καὶ ἡ τοῦ πράγματος ἀρχὴ ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι* — oppure: *ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον.* Ma poi: *Ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται. πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί... Διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις, καὶ οὐσία, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα* (*Metaph.*, *Δ* 1. 1013 *a* 2-21).

Ἀρχὴ nel primo senso come *τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον* (*τῷ μανθάνοντι*!). E nel secondo *ᾧ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει τι, τοῦτο αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον· τὸ δὲ καθόλου πρῶτον· αἴτιον ἄρα τὸ καθόλου* (*Anal. post.*, *A* 24. 85 *b* 24) — e: *τὰ μᾶλλον καθόλου μᾶλλον θετέον ἀρχάς· ὥστε ἀρχαὶ τὰ πρῶτ' ἂν εἴησαν γένη.* (*Met.*, *B* 3. 999 *a* 21) — *ταὐτὸν τὸ εἰδέναι «τί ἐστι» καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ «τί ἐστιν»* (*Anal. post.*, *B* 8. 93 *a* 4) — *κυριώτατον τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν* (*An. post.*, *A* 14. 79 *a* 24) ecc. ecc.

Poiché le opinioni vivono ἐντελεχείᾳ nelle κοινωνίαι degli uomini, che considerate nuovamente come sostanze individuali e provviste dell' εὔχρηστον τέλος [2] formano il soggetto della teoria politica. Ma per il singolo le opinioni si raccolgono sistematicamente, si raccomandano come norma — ma non si può fare

---

Ora quando nel posto dell'Etica dice (*Eth. Nic.*, *A* 7. 1098 *a* 33): οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς — se ἱκανόν è detto in riguardo al sapere, che in altro riguardo non avrebbe senso, l' ἀρχή che qui è intesa non può significar altro che τὸ μᾶλλον καθόλου, quello che essendo causa del resto deve avere in sé presupposta la causa, che altrimenti non sarebbe dimostrabile; ora col passaggio: τὸ ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή è il τὸ ὅτι che prende la prima persona, e in questo modo significa generalmente il dato elementare, il dato vicino, il dato dei sensi, che è πρῶτον a chi guarda, che è l' ἀρχή del suo θεωρεῖν. Mentre qui con πρῶτον e ἀρχή egli finge ancora il valore generale della θεωρία finita, quello che sia ἱκανόν. Quando prosegue difatti: τῶν ἀρχῶν δέ, αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, egli intende sempre i primi principi che stanno in cima al suo sistema e pei quali egli finge sempre il sapere assoluto; ma poi: αἱ δὲ αἰσθήσει [poiché non è il caso degli elementi semplici, che sono primi in tutti i due sensi, dei quali la sola vista ci dà la ragione generale — secondo *De anima*, *Γ* 6. 430 *a* 26: Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος —, perché finora non ha parlato che di complicazioni e difficoltà] sono a un tratto i primi elementi vicini ai sensi dai quali si perviene colla καθόλου ὑπόληψις e colla ἐπαγωγή ai primi principi sostanziali; — e così ἀρχή passa all'uso che se ne deve far ora come dato elementare, materiale dell'abitudine, ma col valore di πρῶτον sostanziale, che contenga in sé scienza sufficiente. — Così τρόπον τινά non si può far scienza etica, perché la probabilità (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) non si può né provare, né dimostrare, né legare σὺν αἰτίας λογισμῷ, — ἄλλον δὲ τρόπον [poiché innanzi tutto necessario è per Aristotele farla] si può farla sufficientemente, purché in questi quali anche siano dati vicini che προϋπάρχουσιν nell'esperienza abitudinaria si finga con un gioco di parole il valore assoluto sostanziale.

[1] Cfr. *Pol.*, *A* 1. 1252 *a* 1 e sgg.

la *καθόλου ὑπόληψις* delle opinioni, che valgono solo là dove valgono.

L'etica è finita prima di cominciare, poiché *ἐὰν καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς* [1].

Ma Aristotele s'è già messo al sicuro contro le opposizioni: *Λέγοιτο δ' ἂν ἱκανῶς εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείη. Τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητέον, ὥσπερ οὐδὲ ἐν τοῖς δημιουργουμένοις... Ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ* [2] *τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.... Πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.... Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων* (*Eth. Nic.*, A 1. 1094 *b* 11) [3].

Perciò per non esser detti *ἀπαίδευτοι, ἄπειροι, νεανικοί*, bisogna tacere.

Così Aristotele è invincibile come la nebbia stessa, della quale parla la voce. Il regno delle parole in lui è così ben costituito che ogni ribellione rientra anch'essa nelle istituzioni preparate. A ogni obbiezione

---

[1] *Eth. Nic.*, *H* 1. 1145 *b* 6. — Cfr. *Eth. Nic.*, *A* 2. 1095 *a* 28: *Ἀπάσας μὲν οὖν ἐξετάζειν τὰς δόξας ματαιότερον ἴσως ἐστίν, ἱκανὸν δὲ τὰς μάλιστα ἐπιπολαζούσας ἢ δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον.* [*Rhet.*, *Γ* 10. 1410 *b* 22: *ἐπιπόλαια λέγομεν τὰ παντὶ δῆλα, καὶ ἃ μηδὲν δεῖ ζητῆσαι*]. Vedi anche: *Eth. Nic.*, *K* 2. 1172 *b* 36.

[2] *Mit Schlagworten* dicono i professori tedeschi quando non hanno che dire — poiché se credono d'aver da dir qualcosa, non s'accontentano certo di *Schlagworten*; battono e ribattono, girano e rigirano.

[3] E nuovamente: *Eth. Nic.*, *A* 7. 1098 *a* 26 sgg.; *A* 1. 1094 *a* 1 sgg.; *A* 10. 1099 *b* 9; *B* 2. 1103 *b* 34; *B* 7. 1107 *a* 28.

è opposto un τόπος. Le negazioni, i dubbi dei filosofi anteriori, dove vive la loro richiesta della persuasione, egli ha tacitati, finta loro nella qualunque argomentazione artificiosa sufficiente risposta.

E dei modi di questa richiesta infine, e della forza della persuasione egli s'è fatto soggetto alle teorie della Topica e della Rettorica.

APPENDICE III

PROIEZIONE DELLA MENTE D'ARISTOTELE SUI MODI DELLA SIGNIFICAZIONE

« Veramente », « realmente » dice il bugiardo; « insomma » dicono gli uomini che non possono chiuder la somma delle loro preoccupazioni; « in conclusione » dice colui che non conclude; « in fondo » dice il superficiale; « in sostanza » l'empirico; — *ὡς ἔπος εἰπεῖν, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, ὡς τύπῳ λαβεῖν, ὡς τύπῳ περιλαβεῖν* dice Aristotele per fingere alla sua confusione diffusa *τὸ ἀκριβὲς τῆς συντομίας* (l'evidenza precisa e concisa della brevità).

Dire di dire invece che dire, e nelle parole dette fingersi ogni volta una prova reale di ciò che si dice, a questo giunge necessariamente chi delle parole si sia fatta la sua vita: che come una persona parla della realtà, così esso parlerà delle parole.

Le parole e i modi della lingua che esistono per chi parla solo in ciò che con questi egli abbia a significare complessi di determinazioni attuali nella sua coscienza, diventano per Aristotele « cose » essi stessi: si cristallizzano. E il suo parlare, che queste parole e questi modi cristallizzati muove, che in questo ha la vita, non può avere la significazione complessa, ché non ha più l'attualità dei modi, ma è come il par-

lare d'uno che non vedesse, che non sapesse altro che miriadi di cose, tutte uguali l'una all'altra, girarsi come una nebbia intorno a lui; che direbbe: questo è questo. « Questo è questo » e non potrebbe dir altro. — Così congiunge Aristotele le sue parole che, come gli hanno preso persona ognuna per sé, gli sono sempre un « questo » finito che non ha più la necessità né la possibilità d'esser maggiormente significato.

Tutte le forme del verbo « essere » hanno preso l'articolo; invece di usare i verbi egli dice ad es. *τὸ λογιστικόν, τὸ πειστικὸν ἔχειν.* Con *κατά*, il verbo essere e gli *σχήματα κατηγορίας* egli compie tutti i servizi della sua realtà. Il tempo del verbo essere è detto sempre in riguardo al presente, al passato, al futuro del *συμπέρασμα.* Cogli *ἐπεί* e coi *δέ* e cogli *ὥστε* susseguendosi, *συλλογισμὸς συλλογισμῷ πελάζει*, dalle molte premesse, dalle molte parentesi tutti, amorfi, indifferenti, finiti o non finiti, sempre allo stesso modo tautologici. Poiché da una parola egli trae come conseguenza ciò che appena dovrebbe esser per se stesso dimostrato, perché quella avesse forza dimostrativa: p. es. *Rhet.*, A 1. 1355 *a* 3 (le prime parole della sua esposizione, quando delle sue parole nessuno sa niente): *Ἐπεὶ δὲ φανερόν ἐστιν ὅτι ἡ μὲν ἔντεχνος μεθόδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν· ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξίς τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα, ὅταν ἀποδεδεῖχθαι ὑπολάβωμεν)·* [1] *ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα· καὶ ἔστι τοῦτο, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, κυριώτατον τῶν πίστεων· τὸ δὲ ἐνθύμημα συλλογισμός τις· περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν ἰδεῖν, ἢ αὐτῆς ὅλης, ἢ μέρους τινός· — δῆλον [δ'] ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα.*

---

[1] Appena è un accenno alla realtà, subito la lingua si fa più viva!

Se A = B, B = C, C = D... Y = Z, è chiaro che se io sono Z sono anche A. Ma se noi risaliamo l'erta dell' *ἄβυσσος*, non giungiamo al sommo né riusciamo alla luce, ma colla conclusione « quello che conosca [1] il sillogismo sarà il miglior entimematico » risalgo solo fino a *τὸ δὲ ἐνθύμημα συλλογισμός τις*: e tutto il resto, pel quale soltanto ho via per riuscire, mi resta una nebbia incomprensibile; e della conoscenza acquistata che « se l'entimema dico un sillogismo, entimematico potrà dire chi conosca i sillogismi », come mi giovo riguardo al metodo della rettorica, che per averlo manifesto son sceso pel filo delle premesse?

È che l' *ἄβυσσος* è proprio un *ἄβυσσος φλυαρίας* che non scende veramente e non ha da risalire, ma scende e sale in se stesso e di se stesso gode. Poiché il legame che a me manca fra « metodo rettorico » e « entimema », e che Aristotele ha da dimostrarmi necessario, egli suppone già implicito nella parola *ἐνθυμηματικός* — sicché dicendo in fine « entimematico » egli intende « retore ». Epperò io posso pensare a modo mio del retore o entimematico, e Aristotele a modo suo, prima come dopo; e le prime premesse che parlavano d'entimema e di prove e di metodo, come di cose, fra le quali stabilire una relazione fosse dire qualche cosa, sono tautologie. — Così mentre i significati gli si mutano in mano, egli finge le sue dimostrazioni classificative che devono sistemare qualche cosa, riapplicando come classificanti quelle stesse parole che egli usa come conosciute nel senso corrente a significare quella cosa; egli prende *τὰ ἔνδοξα* come dati da elaborare, e poi *ἐὰν... καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη*

[1] Quando si trae una conseguenza — se pur si intenda di darla per tale — non si conclude con un agnostico e modesto e a tutte le possibili e ignorate opposizioni condiscendenti *εἴη ἂν μάλιστα*.

ἱκανῶς [1]. — Sono parole ch'egli maneggia per maneggiarle.

Τοῦτο δὲ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ὁρῶμεν ἄν:

Rhet., B 23. 1397 *a* 9: *δεῖ γὰρ σκοπεῖν εἰ τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον ὑπάρχει, ἀναιροῦντα μὲν εἰ μὴ ὑπάρχει, κατασκευάζαντα δὲ εἰ ὑπάρχει.*

Non « considerar se vi sia », *ἐὰν ὑπάρχῃ* [2], ma prender in considerazione « che *ὑπάρχει* », quando si vuol dimostrar qualche cosa, e « che non *ὑπάρχει* », quando si vuol demolire. Più che « prendere in considerazione » — « far prendere in considerazione » = dire.

È un « cercare » e non un « ricercare ». L'oggetto del cercare è determinato e attuale [3]. L'oggetto che cerco, quando ricerco, non è attuale, ma attuale è la necessità del dato, pel quale esso sia determinato, come oggetto del ricercare: « io cerco il bastone », ma « ricerco un bastone che abbia queste qualità » o « ricerco se il tal bastone abbia queste qualità » [4].

Egli non considera, se vi sia, ma prende nel discorso il fatto « che la tal cosa c'è » o « che la tal cosa non c'è » come chiuso, finito, sostanziale.

Infatti: *σκοπεῖν ἐὰν ᾖ* o *σκοπεῖν ἐὰν μὴ ᾖ*, « considerar se ci sia » o « considerar se non ci sia » è la stessa cosa.

---

[1] *Eth. Nic.*, *H* 1. 1145 *b* 6.

[2] p. es. Soph., *Ant.*, 41: *Εἰ ξυμπονήσεις καὶ ξυνεργάσῃ σκόπει.*

[3] Il bastone ch'io cerco, è attuale nella mia realtà come « assenza del bastone », ed è un reale nel mondo che la mia intenzione finge nelle parole. « Io vedo il sole » — « non vedo il sole »: l' « io » che vede o non vede, il sole che è visto o non visto, sono entrambi attuali nella realtà del Soggetto.

[4] Se in italiano poi l'uso di « cercare », e in greco l'uso di *σκοπεῖν*, non siano così severi, ma varino a seconda dell'intenzione — questo non muta, perché è appunto questa intenzione che rivela la mente d'Aristotele.

Per Aristotele invece τὸ ὑπάρχειν e τὸ μὴ ὑπάρχειν sono due τόποι.

I modi del dire, ch'egli non vive più nell'attualità della sua intenzione di qualche cosa nella vita, gli prendono persona autonoma in parole come δῆλον, σημεῖον, φανερόν, ἀνάγκη, δυνατόν: le quali, prese come le altre a seconda dell'indirizzo dato della categoria e in gran copia a queste frammiste, fingono il sapere, che è del modo congiunto e correlativo, e rendono possibile l'indifferente coordinazione dei segni, i quali, significando ognuno sempre se stesso, sempre a sufficienza hanno significato.

E in ogni caso i modi che anche adoperi, sono sempre detti in rapporto alla vita del suo regno rettorico, e, messi alla prova della vita, considerati così come se avessero a esprimere attualità di cose nella sua intenzione, si manifestano erronei.

P. es. *Anal. post.*, A 11. 77 a 5: Εἴδη μὲν οὖν εἶναι, ἢ ἓν τι παρὰ τὰ πολλά, οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται. — Se egli avesse realmente vissuta l'attualità della « negazione di necessità » nell'attualità dell'esistenza dell' ἀπόδειξις, avrebbe detto: Ἔστι ἡ ἀπόδειξις, κἂν μὴ ᾖ ἓν τι παρὰ τὰ πολλά. Ma l' ἀνάγκη e la οὐκ ἀνάγκη sono due luoghi che egli prende e misura in rapporto al futuro del suo discorso, dove questa ἀπόδειξις sarà o non sarà ammessa (εἰ ἀπόδειξις ἔσται!).

Egli seguita: Εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν, ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. — Se l'avesse inteso vivamente, quando lo diceva, avrebbe detto: Ἀλλ' οὐδαμῶς ἂν ἦν (ἡ ἀπόδειξις), εἰ μὴ ἓν κατὰ πολλῶν ἦν. Poiché quello che egli avrebbe dovuto sapere, se l'intenzione di ἀνάγκη fosse vissuta, è « l'irrealtà reciprocamente attuale » di μὴ εἶναι ἓν τι κατὰ πολλῶν e di μὴ εἶναι ἀπόδειξις. — Ma l' ἀνάγκη non è che di εἰπεῖν.

E avanti: *οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ*, dove egli riguarda alla eventualità del proprio discorso, invece che all'irrealtà che dice d'intendere: *οὐ γὰρ ἦν τὸ καθόλου, εἰ μὴ τοῦτο ἂν ἦν*: e allo stesso modo, invece di *εἰ δὲ μὴ ἦν τὸ καθόλου, τὸ μέσον οὐκ ἦν· ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις*, egli conclude: *ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται· ὥστε*[1] *οὐδ' ἀπόδειξις*, ecc. ecc.

[1] Qui *ὥστε* significa la conclusione ch'egli intende. Ma in molti casi esso significa soltanto «che egli intende di concludere», è il *τόπος* della conclusione: quando lo pone dopo un lungo sillogismo polimorfo con tutti i suoi *ἐπεί* — dove la conclusione dovrebbe esser per sé significata (o, come per lo più in Aristotele, rinforzata con *δῆλον*) — come per avvertire: «ora concludo». vedi *Met.*, *Γ* 2. 1004 *a* 17; *Z* 10. 1035 *b* 18; *I* 4. 1055 *a* 23; *M* 7. 1081 *a* 32.

III - *B*

APPENDICI CRITICHE IV, V, VI

APPENDICE IV

DELLA COMPOSIZIONE DELLA RETTORICA D'ARISTOTELE

Chi è tutt'uno col suo soggetto e parla perché questa è la sua vita, vedrà in ogni cosa tutto e a proposito d'ogni cosa dirà sempre lo stesso. Non s'accontenterà d'esser oscuro a proposito d'una cosa, per poter continuare ad esser ancora oscuro a proposito delle altre, come quello che oggi accontenta la fame per aver fame domani; ma guardando sempre a un punto giungerà da ogni parte a quello e in quello vedrà il tutto. Che se non lo possa fare, non s'accontenterà di procedere sull'incerto, ma finché non sia giunto al fondo non si muoverà, ben sapendo che la stessa incertezza che qui lo vince anche altrove lo vincerà, finché egli non abbia certa la ragione che in questo e quello è la stessa, perché non da questo o quello l'occhio la legge, cosa anche legga, ma essa è ciò che l'occhio in questo come in quello legge, quando sappia leggere. Egli ha sempre tagliati dietro a sé tutti i ponti e combatte sull'ultimo a vincere o a morire. — E il morire è per chi scrive il silenzio.

Per la paura di questa morte gli altri s'accontentano d'aver l'apparenza d'aver detto qualche cosa, per poter continuare a cercar quest'apparenza, senza dir mai niente.

La loro volontà non è di dire, ma d'aver detto;

non vivono in ciò che dicono, ma dicono questo e quello per vivere. La necessità di ciò che dicono non è in ciò che dicono, bensì nella loro qualunque necessità di uomini di quel tempo e di quel luogo che vogliono aver quel bene... o quel male nella vita.

Ma quando una cosa perché sia detta non ha in sé la ragione, bisogna fingerle la causa occasionale per cui essa detta sembri ragionevole. — Questo con « elegante » callopisma si dice « prendere lo spunto »; questo fa ognuno che per iniziare il discorso dica « si dice comunemente... invece... », o che a mezzo il discorso introduca il suo pensiero avversativamente al pensiero altrui; questo chiedono i ragazzi, quando per un compito o una lettera chiedono « dammi 'un' principio, il resto lo faccio da me ». — E questo fanno gli scrittori che cercano l'occasione di dire nelle cose dette dagli altri, come in « soggetti » da trattare, pertrattare, ritrattare.

Per questo dalla domanda della persuasione nasce la questione, nascono « le questioni », nascono i « problemi », dove ognuno possa dir « la sua », la quale (poiché se uno la gira di qua, ben può un altro girarla di là) in qualunque modo entri nel coro, sarà sempre « buona anch'essa »; e apparirà anzi ogni volta, in quanto, pel solo diritto di modernità, sulle altre che la precedettero faccia ragionamento, a queste quali « dominate » superiore. — È la favola del re di siepe ovvero « la repubblica letteraria » o « la tirannide della rettorica ».

Essi riagitano i problemi agitati dagli altri, e non risolvono l'uno per poter poi ancora non risolvere gli altri — che se uno solo risolvessero, tutti gli altri sarebbero in questo risolti, che non sarebbe un problema, ma « il problema », ma l' « unico soggetto », la stessa domanda della persuasione.

Così di fronte a ogni problema essi si pongono in modo da poter apparir trionfanti, non per cercare il

valor più pieno possibile dei concetti, ma premettendo di questi quel qualsiasi contenuto che permetta l'apparenza d'un'elegante soluzione. Ma la soluzione è già nelle premesse, e queste necessariamente arbitrarie [1].

Così anche Aristotele prima di dare le sue classificazioni e schematizzazioni di qualsiasi materia, tratta il problema della *πραγματεία*, per dare alla sua qualunque scienza la ragione d'essere ch'essa non ha per se stessa.

Poiché ogni scienza dalle *ἴδιαι ἀρχαί* tratte dalla *καθόλου ὑπόληψις* può scender a classificare risultanze fenomeniche o opinioni; e, dato che uno voglia aver classificati per impararli meglio quei fenomeni o quelle opinioni, essa è per lui sufficiente o come Aristotele anche s'esprime: *πειστική* [2]. Chi vuol imparare la tal cosa, prende la persona di quell' *ὑποκείμενον* e deve esser soddisfatto della classificazione di quello: *δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα* [3]. Come se uno per fame prende la persona del proprio stomaco, che deve dirsi contento del pane. Ma se il fornaio può soddisfarlo in questo, quando egli questa persona prenda, non però ha modo colle sue *ἴδιαι ἀρχαί* di persuaderlo a prendere quella persona, quando l'altro da sé già non lo voglia.

Così appunto avviene con le scienze quando non è dato che uno ne abbia bisogno, ma bisogni persua-

---

[1] Così ad esempio possiede ai nostri tempi in Italia BENEDETTO CROCE la sciagurata abilità di eliminare sempre da ogni questione quello appunto che è la questione e che rimane sempre lo stesso in ogni altra, di limitare le possibilità così, e di disporre così a proposito di queste le aporie delle soluzioni altrui, che appaia necessariamente risultante quella qualunque soluzione che egli dà... per aver dato una soluzione. E gli altri che nemmeno questa possiedono lo temono più che non lo rispettino.

[2] *Rhet.*, *A* 2. 1355 *b* 28: *τῶν γὰρ ἄλλων (τεχνῶν) ἑκάστη περὶ τὸ αὐτῇ ὑποκείμενόν ἐστι διδασκαλικὴ καὶ πειστική.*

[3] *Soph. El.*, 2. 165 *b* 3.

derlo ad averlo perché acquistino poi dalla sua posizione di fiducia valore le *ἴδιαι ἀρχαί*: *Ἐκ γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν [τῶν τῆς προτεθείσης ἐπιστήμης πρώτων], ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί. Διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν* [1].

È ben perciò che i fornai hanno tutti la tendenza a diventar pasticcieri, e se non tutti *οἵ γε πλεῖστοι*, e se non in tutto *κατά γε τὴν θεωρίαν* (intendo « la vetrina »). —

Il problema sulla *πραγματεία* bisogna trattarlo dunque per sé in modo persuasivo « in generale »: *Ἀνάγκη πρὸς τὴν ζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον, περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνοι παρεωραμένον· ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς.... Ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων* [2].

Τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς [3], o in altre parole è proprio del metodo che c'insegna a *πορίσαι λόγους* su qualunque argomento non cercando di dire quello che sappiamo, se lo sappiamo, poiché quello è povera cosa e didascalica e non persuasiva, ma prendendo i giudizi correnti su ogni cosa e dicendo tutti i modi come *λέγεται*, per ottener la palma dell' *ἔνδοξον*; e che ci insegna di fronte alle opinioni degli altri a crear, limitando opportunamente le premesse, le diverse aporie, così da acquistar l'apparenza di aver da dir cosa ragionevole e d'aver ragione di tutti gli altri.

---

[1] *Top.*, *A* 2. 101 *a* 37.

[2] Principio del libro B della *Metafisica* dove è questione appunto di trovar un posto giustificato alla *πρώτη φιλοσοφία*.

[3] *Top.*, *A* 2. 101 *b* 2.

Ma se per poter dare una soluzione brillante ed ἔνδοξος del problema o dei problemi, prima condizione è di poter κοῦφον πόδα νωμᾶν, cioè di non aver niente di fisso, di determinato da dire che gravi la coscienza, è chiaro che l'aspetto che assume la πραγματεία in questa discussione generale non può esser detto in considerazione del modo di condurla. Il criterio nella soluzione del problema sulla scienza è tutt'altro che il criterio nell'esposizione della scienza. Ché quella ha per ὑποκείμενον le opinioni comuni sulla tal scienza, questa i tali dati da enumerare e classificare. Sicché, se pur dette in riguardo alla stessa cosa, le due θεωρίαι non hanno niente di comune, per cui l' εὐπορία dell'una possa far εὐπορεῖν l'altra, ma come due uomini che pernottano sullo stesso giaciglio, che la comodità dell'uno non è la comodità dell'altro.

Ma poiché nel problema sulla πραγματεία è esposto l'assunto della πραγματεία stessa e questo determina distinzioni e ripartizioni, una disposizione e un programma — è forza alla πραγματεία attuata in queste adagiarsi.

Adagiarsi, non così che essa si conformi a quelle — ché né quelle avrebbero alcuna forza a dominarla, né essa dominata da loro sarebbe più quello che è: θεωρία imperturbata; ma così che con note in principio, in fine, in mezzo, ad ogni tratto si affermi, che queste e quelle parti della θεωρία sono appunto quelle che l'assunto voleva.

E come le classificazioni preso l'abbrivio vanno a battere dove vogliono, l'attuazione dell'assunto ch'esse in principio sembravano dare volentieri, si sposta e si trasforma via via così che a fatica le note s'adoperano a mantenere il decoro almeno di fuori, ché in fatti non esse dominano, ma il capriccio dell' ὑποκείμενον classificato. Aristotele fa la πρόθεσις, ma l' ὑποκείμενον fa il comodo suo: egli è riguardo al suo lavoro come quello scultore in legno che si propo-

neva di far una figura, ma poi seguiva ogni volta le fibre del legno.

E i nessi o riassunti che hanno il compito di mantenere coll'apparenza della necessità conseguente il prestigio filosofico sulle *partes materiales* della scienza, sono i punti critici [1], dove perché più s'affermi la presunzione dell'esattezza più si fa manifesta la confusione diffusa.

Per questi — che non sono soltanto l'esercizio della rettorica per cui essa assume ogni volta l'aspetto d'un'altra cosa ed è riconoscibile solo a chi già sa che cos'è in realtà questa cosa, ma gli atti tragici della rettorica dove essa si rivela, quale essa è, a tutti — la Rettorica d'Aristotele compie più veramente il suo ufficio, che non solo la teoria ci espone ma ci precede con l'atto e con l'esempio.

Ciò che genera la persuasione si distingue in prove materiali e prove tecniche [2]. Queste che sono nel discorso, si distinguono in quelle che stanno nell'oratore, quelle che nell'uditorio e quelle che nella stessa dimostrazione [3], per cui tre cose deve prender la rettorica e trattar separatamente: la natura dell'oratore come debba apparir nel discorso; l'animo dell'uditorio come sia e come il discorso lo debba disporre; il discorso stesso, quali le argomentazioni [4].

---

[1] *διχῶς λέγεται*: 1°, perché *τρόπον τινά* in quelli avvengono *αἱ κρίσεις*; — 2°, perché su quelli più s'esercita la critica dei commentatori.

[2] *τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἄτεχνοί εἰσιν αἱ δ' ἔντεχνοι* (*Rhet.*, *A* 2. 1355 *b* 35).

[3] *A* 2. 1356 *a* 1: *τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἐστίν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι.*

[4] *A* 2. 1356 *a* 21: *... φανερὸν ὅτι ταῦτα* [*τὰ τρία*] *ἐστὶ λαβεῖν τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου καὶ τοῦ θεωρῆσαι περὶ τὰ ἤθη καὶ*

In quest'ultima parte sta la forza del dimostrare, l'*ἐνθύμημα*. — *Τῶν δὲ ἐνθυμημάτων μεγίστη διαφορά...: τὰ μὲν αὐτῶν ἐστι κατὰ τὴν ῥητορικήν,... τὰ δὲ κατ' ἄλλας τέχνας καὶ δυνάμεις* [1].

Due categorie d'entimemi per esaurire la pertrattazione della terza parte delle *πίστεις*: le argomentazioni. — E di queste due (*εἴδη* e *τόπους*) *πρότερον οὖν εἴπωμεν περὶ τῶν εἰδῶν* [2]: cioè i luoghi speciali.

Così col capitolo 3° del I libro comincia la classificazione delle risorse speciali.

Ma questa si scinde nuovamente in tre parti: *τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν* [3]. Per giustificar questo, Aristotele riprende la prima divisione: *ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἔκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὅν* — e aggiunge: *καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν*. Ma se di quello è questo il fine e il criterio, quello non è più una cosa a sé: lo studio sulle argomentazioni; ma è subordinato a questo così che trattandolo dobbiamo prender questo in considerazione, cioè *τρόπον τινά* trattar anche questo. E se la subordinazione debba fermarsi a questa divisione generale e il criterio dell'uditorio non debba imporsi via via alla trattazione delle argomentazioni, il *συμπέρασμα* ha da proceder sul taglio d'una spada.

Poiché Aristotele che qui non vuol far scienza etica o politica, deve guardarsi dal dominare con le *καθόλου ὑπολήψεις* i beni in quanto beni, le virtù in quanto virtù e tutte le altre cose a questo modo, *σὺν αἰτίας λογισμῷ*, ma deve prender questi e quei beni secondo le varietà delle loro accezioni fra gli uomini; poiché

τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ πάθη, τί τε ἕκαστόν ἐστι τῶν παθῶν καὶ ποῖόν τι, καὶ ἐκ τίνων ἐγγίγνεται καὶ πῶς.

[1] *ibid.*, 1358 *a* 2.

[2] *ibid.*, 1358 *a* 32.

[3] *A* 3. 1358 *a* 36.

questo richiede l' *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*: la non provabile probabilità. Ogni diversa accezione del bene o dell'utile è un diverso giudizio, è una voce diversa. Le voci diverse sono le voci di persone diverse o in condizioni diverse. L'infinita materialità dei giudizi disgregati che Aristotele vuol qui enumerare, è dunque l'infinita molteplicità delle persone. Non l' *ἀκροατής*, bensì *αἱ ἴδιαι προτάσεις* — ma le *ἴδιαι προτάσεις* nuovamente le infinite varietà degli *ἀκροαταί*. Finché questa varietà è infinita, i giudizi resteranno secondo la *πρόθεσις* enumerati uno accanto all'altro come adespoti; ma, come essi hanno le loro naturali categorie nelle categorie delle persone, appena queste si facciano manifeste cioè distinte nella vita per istituzioni e riconosciute nel giudizio dei più, essi saranno a queste subordinati. Così Aristotele è soggetto al suo soggetto.

Nel genere dimostrativo dove il campo dei giudizi è più che altrove indeterminato, Aristotele parla, approposito dei luoghi per l'esagerazione, della stessa esagerazione (o amplificazione) e, trascinato dall'argomento, delle altre forme generali quali agli altri generi si convengono [1]. Invece pel genere deliberativo enumera [2] le diverse forme di stati come le diverse sedi dove il discorso sempre diverso sarà se a quelle sempre adeguato.

Così nella questione giudiziaria dove il campo più ristretto e più distinto in problemi già trattati da altri può assurgere dalla varietà empirica delle argomentazioni a una specie di *ἐπιστήμη* giudiziaria, l' *ὑποκείμενον*, in onta della *πρόθεσις* che voleva semplicemente i luoghi per l' *ἄδικον* e il *δίκαιον*, gli si organizza nella forma ambigua fra una *θεωρία* sul diritto e una specie di psicologia legale: gli ingiusti, le cause che li muovono, gli scopi ai quali tendono, le situazioni e le vittime,

[1] *A* 9. 1368 *a* 11-33.
[2] *A* 8.

la definizione del giusto e dell'ingiusto secondo le due leggi, i crimini, la premeditazione, l'accidente, le attenuanti dell'esser *ἐπιεικής* nell'intenzione [1]. Tutte cose che non dànno *προτάσεις* di argomentazioni così *ἁπλῶς* come le enumerazioni dei beni, ma così come le dànno le scienze o secondo il criterio dell'uditorio. Ma il soggetto lo trascina e lo fa parlar anche delle prove materiali ch'egli aveva pur escluse dall'arte, ma se *κατὰ τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς πρόθεσιν πορρώταται καθ' ὑποκείμενον δὲ ἐγγύταταί εἰσιν* [2].

In mezzo alle questioni psicologiche sui criminali Aristotele s'era trattenuto rimandando alla trattazione *περὶ τὰ ἤθη* e *περὶ τὰ πάθη* che sarebbe seguita poi [3]. L'esplicita questione su quei due argomenti non era secondo la *πρόθεσις* giustificata in quel punto. Ma poiché la trattazione degli *εἴδη* gli si era trasformata in mano in una questione psicologica, per questo riguardo gli era rimasta infinita. Sicché ora al principio del libro II, riassunta la questione giustificatamente secondo l'assunto, egli si rimette in via sul suo soggetto, che come ha vicine le prove materiali così ha vicine tutte queste questioni psicologiche, secondo l'uso nell'atto dei discorsi giudiziari e secondo l'uso delle que-

---

[1] Sono tutte cose che Platone nel *Gorgia* stringe e porta alla loro ultima ragione, e qui prese come tanti piccoli problemi si diffondono confusamente.

[2] *A* 15. 1375 *a* 22: *περὶ... τῶν ἀτέχνων καλουμένων πίστεων ἐχόμενόν ἐστι τῶν εἰρημένων ἐπιδραμεῖν· ἴδιαι γὰρ αὗται τῶν δικανικῶν.*

[3] *A* 10. 1368 *b* 26: *τὰ δὲ ἐκ τῶν περὶ τὰ πάθη ῥηθησομένων...* — *ibid.*, 1369 *a* 27: *εἰ δὲ νέος ἢ πρεσβύτης ἢ δίκαιος ἢ ἄδικος, ἤδη διαφέρει. καὶ ὅλως ὅσα τῶν συμβαινόντων ποιεῖ διαφέρειν τὰ ἤθη τῶν ἀνθώπων, οἷον πλουτεῖν δοκῶν ἑαυτῷ, ἢ πένεσθαι διοίσει τι, καὶ εὐτυχεῖν ἢ ἀτυχεῖν. ταῦτα μὲν οὖν ὕστερον ἐροῦμεν.* — *A* 13. 1373 *b* 36: *περὶ μὲν οὖν θυμοῦ ῥηθήσεται ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη.*

stioni su quell'uso [1]. Egli finge dunque la perfezione della prima parte del suo assunto, quando dice: *Ἐκ τίνων μὲν οὖν δεῖ καὶ προτρέπειν καὶ ἀποτρέπειν, καὶ ἐπαινεῖν καὶ ψέγειν, καὶ κατηγορεῖν καὶ ἀπολογεῖσθαι, καὶ ποῖαι δόξαι καὶ προτάσεις χρήσιμοι πρὸς τὰς τούτων πίστεις, ταῦτ' ἐστίν· περὶ γὰρ τούτων καὶ ἐκ τούτων τὰ ἐνθυμήματα, ὡς περὶ ἕκαστον εἰπεῖν ἰδίᾳ τὸ γένος τῶν λόγων* [2]. — Poiché altra cosa ha fatto (che si tradisce in quel *περὶ τούτων*, che non è davvero il modo di significare le *προτάσεις*), e questa imperfetta.

E quando continua *ἐπεὶ δ' ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική, (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστίν·) ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὁρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν*, egli finge la necessità di questo secondo la *πρόθεσις*, mentre infatti vuol continuare a lavorare sul terreno delle ricerche psicologiche. Di fatti gli va perduto il *γένος ἐπιδεικτικόν* di fronte al quale come di fronte agli altri sussiste secondo la *πρόθεσις* la necessità di trattar l' *ἦθος* dell'oratore e i *πάθη* degli uditori, ma non sussiste secondo l' *ὑποκείμενον*. Egli adatta dunque forzatamente le sue ricerche capricciose alla disposizione presa secondo i ragionamenti sui principi, per dar a quelle una ragione che in sé non hanno. La trattazione che segue non si cura di questa disposizione se non nelle chiuse e nelle riprese che dicono ogni volta ch'essa se n'è curata e se ne curerà.

Il trattato sulle passioni cerca di definire le passioni e parla di diverse condizioni d'uomini appassionati. Ma in nessun modo dice come il discorso possa risuscitar nell'uditorio quello stato d'animo che una

[1] Vedi in principio del 1° libro della *Rhet.* l'accenno ai suoi predecessori.

[2] *B* 1. 1377 *b* 16.

tal cosa nella vita gli può destare. Per esempio a proposito della collera egli dice che s'arrabbia quello che ha sete se è impedito nel bere contro ciò che lo impedisce. Questo sarà ben così; ma come faccio ad applicare col mio discorso all'uditorio tutta questa macchina della sete e dell'impedimento? Si potrebbe molto facilmente *δυσχεραίνειν* a questo modo anche nel resto, quando parla degli ammalati e degli innamorati, o della qualità delle persone contro le quali ci s'arrabbia di più come gli amici o gl'inferiori ecc., e così delle altre passioni; ma è inutile poiché queste ch'egli espone non sono le passioni dell'uditorio, come si possano suscitare in lui, ma sono le passioni o la *καθόλου ὑπόληψις* della loro condizione e della loro apparenza, e non son dette più in riguardo dell'uditore che delle cose su cui si parla, come ad esempio dei criminali che abbiano commesso un atto sotto la suggestione d'una o d'altra passione. Ed infatti a questa trattazione egli ci rimandava allora quando parlava del discorso stesso, ma ora egli pur ne tira le riferenze all'uditorio [1], perché questa *pars materialis* può soltanto così esser incastonata nel disegno teorico.

Quanto al carattere dell'oratore, di cui è detto nella *πρόθεσις* che se apparisca in tutto degno così da render per se stesso degno di fede il discorso, avrà ogni volta *σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην πίστιν* [2], — ora [3] che

---

[1] Vedi *B* 2. 1380 *a* 2; *B* 3. 1380 *b* 30; *B* 4. 1382 *a* 16 ecc.

[2] *A* 2. 1356 *a* 13. — È vero che ha detto lo stesso dell'entimema: *τὸ ἐνθύμημα ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων* (*A* 1. 1355 *a* 7); così che non bisogna prenderlo troppo sul serio quando esce in questi semplicismi.

[3] *B* 1. 1378 *a* 6: *τοῦ μὲν οὖν αὐτοὺς εἶναι πιστοὺς τοὺς λέγοντας τρία ἐστὶ τὰ αἴτια· τοσαῦτα γάρ ἐστι δι' ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὔνοια... — ὅθεν μὲν τοίνυν φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι φανεῖεν ἄν, ἐκ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς διῃρημένων ληπτέον... περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον.*

convien dir come questo avvenga, Aristotele lo divide in tre (*φρόνησις, ἀρετή, εὔνοια*), e rimanda per la *φρόνησις* e l' *ἀρετή* all'enumerazione delle *ἀρεταί* nel cap. 9° del I libro dove si danno le *προτάσεις* pel genere dimostrativo, e quanto all' *εὔνοια* al passo relativo nel trattato sulle passioni (cap. 4° del II libro). Così di tutto ciò che la *πρόθεσις* voleva è rimasto il simulacro dei rimandi, il resto s'è squagliato. Del resto poteva rimandare anche all'*Etica Nicomachea* o dove anche voleva a imparar che cosa sono le passioni e le virtù; ma qui s'era proposto di dire come attraverso il discorso l'oratore possa apparir tanto virtuoso da esser per se stesso degno di fede, cosa anche dica del fatto e come anche si rivolga all'uditorio. Ora invece o la cosa casca insieme una volta colle argomentazioni, una volta collo stato d'animo dell'uditorio, o dalle cose dette a proposito di quelle due questioni deve l'oratore stesso trarsi quella conoscenza della virtù che più esatta si sarebbe acquistata con l'etica, e da solo vedere come si possa far vivere quella virtù nel proprio discorso così da prenderne la persona.

Vero è che si riparla [1] dei caratteri; ma qui sono *τὰ ἤθη* e non più l' *ἦθος* sempre uno dell'oratore che per la sua stessa virtù deve suscitar la fiducia, cioè ancora il seguito della sua psicologia connesso col discorso sulle passioni: *δι' ὧν μὲν οὖν τὰ πάθη ἐγγίγνεται καὶ διαλύεται, ἐξ ὧν αἱ πίστεις γίγνονται, περὶ αὐτῶν εἴρηται· τὰ δὲ ἤθη ποῖοί τινες κατὰ τὰ πάθη καὶ κατὰ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἡλικίας καὶ τὰς τύχας, διέλθωμεν μετὰ ταῦτα* [2]. È l' *ὑποκείμενον* psicologico che trascina il discorso in mezzo alle sue *παντοῖαι* questioni e classificazioni ed enumerazioni — e dell'assunto non resta ogni volta che il riassunto. Poiché a fatica Aristotele da questo discorso trae per giustificarlo le

[1] *B* 12 – 18.
[2] *B* 12. 1388 *b* 28.

riferenze a quanto aveva detto in principio: ... *ἐπεὶ ἀποδέχονται πάντες τοὺς τῷ σφετέρῳ ἤθει λεγομένους λόγους καὶ τοὺς ὁμοίους, οὐκ ἄδηλον πῶς χρώμενοι τοῖς λόγοις τοιοῦτοι φανοῦνται καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ λόγοι* [1]. Ma non può impedire che questo sia detto (se mai) in riguardo all'uditorio e non in riguardo all'oratore per se stesso. Poiché cosa sarà della *ἀρετή*, della *φρόνησις*, della *εὔνοια* dell'oratore, quando egli si sia fatto ad esempio simile nel carattere a quello che Aristotele dice carattere dei vecchi: maligno, gretto, vile, egoista, utilitario, spudorato, disperato, avaro, calcolatore...? [2]

Che poi giovi all'oratore con uomini che tali sieno tale apparire, credo che nemmeno Aristotele lo volesse seriamente sostenere. Ma a queste contraddizioni e a questi assurdi egli è portato dalla doppia schiavitù del soggetto e dell'assunto.

Giunto in fine a questo cumulo di ricerche psicologiche [3], Aristotele deve riassumendolo dirlo giusto secondo la disposizione e compiuto. E come la *πρόθεσις* parlava di tre generi, in rapporto a tutti tre egli deve dirlo giusto e compiuto. Pel genere giudiziario la cosa va da sé, e al principio del II libro egli ha accennato a *τὰς συμβουλάς*: ora gli sovviene del *γένος ἐπιδεικτικόν*, e di quelle orazioni che pur classificate sotto gli altri generi, come quello hanno carattere accademico, o di quelle orazioni del *γένος συμβουλευτικόν* che parlate ai molti non hanno chiara la riferenza ai caratteri dei singoli, quali egli pur ora ha esposti. A questi

[1] *B* 13. 1390 *a* 25.

[2] *B* 13. 1389 *b* 20: *κακοήθεις εἰσίν... καὶ μικρόψυχοι... καὶ δειλοί... καὶ πρὸς τὸ συμφέρον ζῶσιν ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ καλόν... καὶ ἀναίσχυντοι... καὶ δυσέλπιδες... καὶ δουλεύουσι τῷ κέρδει. καί μᾶλλον ζῶσι κατὰ λογισμὸν ἢ κατὰ τὸ ἦθος· ὁ μὲν γὰρ λογισμὸς τοῦ συμφέροντος· τὸ δ' ἦθος τῆς ἀρετῆς ἐστίν.*

[3] *B* 18.

perciò egli non può semplicemente accennare, ma deve ora in mezzo al periodo riassuntivo adattar anche a loro l'argomento psicologico [1]. E questo « argomento psicologico » riceve ormai il termine generale: *πῶς [τε] καὶ διὰ τίνων τοὺς λόγους ἠθικοὺς ποιητέον*. Questo corona la confusione già di fatto avvenuta fra il riguardo all'uditore (che prima aveva detto *τὰ πάθη*) e quello all'oratore (*τὸ ἦθος*) [2].

Ed ora *τί ἐστι τὸ κοινόν? — Λέγεται διχῶς*: una volta le *προτάσεις* generali e una volta gli schemi dialettici degli artifici. Al cap. 2° del I libro la cosa con tutta la sua apparente *ἀκρίβεια* è lasciata vaga. Egli aveva bensì in mente la distinzione fra lo studio classificante (speciale) e schematizzante (comune), ma doveva far apparire la distinzione non nel modo di studio ma già nel soggetto; parlare come di due qualità di entimemi: gli uni con *προτάσεις* speciali, gli altri con *προτάσεις* comuni. Questo non sta né in cielo né in terra; ma altrimenti come introdurre tutte le *προτάσεις* speciali? non solo, ma come introdurre tutta la rettorica che gli sarebbe andata sciolta fra l'etica (la parte classificante) e la dialettica (la parte schematizzante)?

Perciò allora [3] la vaghezza: *τὰ μὲν αὐτῶν (ἐνθυμημάτων) κατὰ τὴν ῥητορικήν,... τὰ δὲ κατ' ἄλλας τέχνας*, che sembra escludere dalla rettorica ogni ricerca o classificazione speciale, come già l'ha esclusa dalla To-

---

[1] Se ne esce un brutto periodo non è da far meraviglie, certo; né si può per questa necessità far questione di trasposizioni (cfr. SPENGEL, *Über die Rhetorik des Arist.*, Munchen, 1851). Che se per ogni suo periodo inconseguente si dovesse sospettar qualche alterazione, si potrebbe far nascer una questione omerica a proposito d'Aristotele.

[2] Del resto confronta *A* 2. 1356 *a* 26 e *A* 4. 1359 *b* 10: *τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας* e *περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς*.

[3] *A* 2. 1358 *a* 4.

ica. Ma più sotto [1]: *διαιρετέον τῶν ἐνθυμημάτων τά τε εἴδη καὶ τοὺς τόπους ἐξ ὧν ληπτέον*. Intanto è affermato che tutte due le parti devono essere considerate alla rettorica. *Λέγω δ' εἴδη μὲν τὰς καθ' ἕκαστον γένος ἰδίας προτάσεις, τόπους δὲ τοὺς κοινοὺς ὁμοίως πάντων*. Dove per il bisogno d'aver man libera nelle *ἴδιαι προτάσεις* d'ogni singolo genere, finge quasi con la contrapposizione l'esistenza di *κοιναὶ προτάσεις* come seconda parte delle argomentazioni; ma poiché questo in realtà non è che « la schematizzazione », Aristotele così duramente impacciato da dover perdere la determinazione generica (*προτάσεις*) senza la quale egli insegna che non si può *κατηγορεῖν διαφοράς* [2].

Ma ora il groppo viene a noi. Se si trattava, come allora pareva, semplicemente di un'altra serie di *προτάσεις* per le argomentazioni, bisognava metterle assieme con quelle speciali prima del trattato delle passioni e dei caratteri, secondo la distinzione dei *τρία εἴδη πίστεων*. Ma questi concresciuti in un cumulo di questioni a volta politiche, a volta etiche, a volta psicologiche, a volta legali, tutti insieme gli fornirono i luoghi speciali pel discorso (che secondo la *πρόθεσις* dovevano esser forniti dal solo *λόγος*) [3]. Sicché queste *κοιναὶ προτάσεις* non potevano trovar posto da insi-

[1] *ibid.*, 29.

[2] S'egli per distinguere *εἴδη* e *τόποι* ha definito *εἴδη* come la prima parte del contenuto di *προτάσεις*, non gli resta per determinar i *τόποι* che la seconda: bastava che avesse detto: ... *τόπους δὲ τὰς κοινὰς* (*προτάσεις*). Ma questo come voleva non poteva, perché altre cose aveva in petto, onde l'ambiguo *τόπους δὲ τοὺς κοινοὺς ὁμοίως πάντων*, dove è presupposto che uno già sappia che cosa sono i *τόποι*.

[3] Significativo a questo riguardo che per parlar delle passioni Aristotele dice (*B* 1. 1378 *a* 28): *ὥσπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν προει-*

nuarsi fra la prepotenza dell'argomento, ed esse in onta alla disposizione si pongono ora come *ποιναί* di fronte a tutti i *τρία εἴδη πίστεων*: *ἐπεὶ δὲ περὶ ἕκαστον μὲν γένος τῶν λόγων ἕτερον ἦν τὸ τέλος, περὶ ἁπάντων δ' αὐτῶν εἰλημμέναι δόξαι καὶ προτάσεις εἰσίν, ἐξ ὧν τὰς πίστεις φέρουσι καὶ συμβουλεύοντες καὶ ἐπιδεικνύμενοι καὶ ἀμφισβητοῦντες, ἔτι δ' ἐξ ὧν ἠθικοὺς τοὺς λόγους ἐνδέχεται ποιεῖν, καὶ περὶ τούτων διώρισται, λοιπὸν ἡμῖν διελθεῖν περὶ τῶν κοινῶν* [1].

Ma quando ora veniamo all'enumerazione di queste *προτάσεις* che avrebbero un *κοινὸν τέλος*, esse si manifestano già trattate in parte, dunque necessariamente sotto gli scopi speciali; e per quella parte che son da trattare, questo avviene nuovamente con riguardo a questi.

Così quanto al più e al meno, l'argomento è del tutto esaurito secondo i modi speciali del preferibile (A 7), dell'amplificazione (A 9), del più o meno giusto od ingiusto (A 14); e Aristotele stesso rimanda a questi [2]: *ἐκ τῶν προειρημένων ἡμῖν ἐστὶ φανερόν*.

Quanto al *δυνατόν*, esso si scinde nei due modi: rispetto al futuro (*τὸ ἐσόμενον*) e rispetto al passato (*τὸ γεγονός*), come già prima chiaramente è detto [3]. Le dieci linee (1393 *a* 1-9) che parlano del futuro riaccennano in poche parole quanto in lungo è stato detto nei capitoli 10° e 11° del I libro coll'intento speciale della probabilità dei delitti; e quelle poco più numerose sul *γεγονός* (1392 *b* 15-35) coincidono con le cose già dette al cap. 12° del libro I, quando par-

---

ρημένων διεγράψαμεν τὰς προτάσεις, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτων ποιήσωμεν καὶ διέλωμεν τὸν εἰρημένον τρόπον. Anche parlar delle passioni e dei caratteri va dunque sotto il pretesto del *διαγράφειν τὰς προτάσεις*.

[1] *B* 18. 1391 *b* 23.

[2] *B* 19. 1393 *a* 10.

[3] *A* 3. 1359 *a* 12.

lava delle persone che probabilmente hanno commesso il crimine e di quelle che sono probabilmente colpite. Restano di generale le poche manovre col *δυνατόν*. — Per giustificare egli mette uno dei suoi soliti additamenti all' *ὑποκείμενον* [1], che per voler prevenire le opposizioni riescono a confessioni d'impotenza: *τὸ δὲ παρὰ ταῦτά τι ζητεῖν περὶ μεγέθους ἁπλῶς καὶ ὑπεροχῆς κενολογεῖν ἐστιν· κυριώτερα γάρ ἐστι πρὸς τὴν χρείαν τῶν καθόλου τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων* [2].

E allora dove va la *πολυθρύλητος διαφορά*? Il *κοινόν* s'è squagliato ancora, se queste *κοιναὶ προτάσεις* non sono dette in generale, ma nuovamente in speciale riguardo ai singoli generi. Poiché comune è il luogo del più e del meno, del possibile e dell'impossibile come schema discorsivo da cui anche per la fisica ecc. si posson trar gli auspici; ma non le sue particolari applicazioni ai generi della rettorica, che non servono alla fisica come quelle non servono alla rettorica. Per queste esso rientra nella conoscenza delle singole questioni come la classificazione delle *προτάσεις* del *καλόν*, dell' *ἀγαθὸν* ecc. Si potrà fare la distinzione, ma certo essa si manifesta inutile e resta pura rettorica, se dopo averla fatta Aristotele stesso non la può concretare intuita nel trattato stesso. — Se non in quanto... il *κοινόν* sia detto nell'altro senso:

B 18. 1392, *a* 1: *τούτων δὲ διορισθέντων περὶ τῶν ἐνθυμημάτων κοινῇ πειραθῶμεν εἰπεῖν, εἴ τι ἔχομεν, καὶ περὶ παραδειγμάτων, ὅπως τὰ λοιπὰ προσθέντες ἀποδῶμεν τὴν ἐξ ἀρχῆς πρόθεσιν.* — Non più *τὰ κοινά*, ma *κοινῇ*: non le parti comuni di fronte alle speciali, ma un modo comune di trattar l'argomento. Difatti quando dopo aver dato una piccola raccolta d'esempi (B 20)

[1] Come p. es. per l' *ἀκρίβεια*, che non è da esigere sempre uguale in ogni argomento!

[2] *B* 19. 1393 *a* 16.

e di sentenze (B 21) Aristotele viene a parlar degli entimeni (B 22), egli distingue[1]: *Σχεδὸν μὲν οὖν ἡμῖν περὶ ἑκάστων τῶν εἰδῶν τῶν χρησίμων καὶ ἀναγκαίων ἔχονται οἱ τόποι· ἐξειλεγμέναι γὰρ αἱ προτάσεις περὶ ἕκαστόν εἰσιν, ὥστ' ἐξ ὧν δεῖ φέρειν τὰ ἐνθυμήματα τόπων περὶ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ ἢ καλοῦ ἢ αἰσροῦ ἢ δικαίου ἢ ἀδίκου, καὶ περὶ τῶν ἠθῶν καὶ παθημάτων καὶ ἕξεων ὡσαύτως εἰλημμένοι ἡμῖν ὑπάρχουσι πρότερον οἱ τόποι. Ἔτι δ' ἄλλον τρόπον καθόλου περὶ ἁπάντων λάβωμεν καὶ λέγωμεν παρασημαινόμενοι τοὺς ἐλεγκτικοὺς καὶ τοὺς* ecc. ecc.

E tutto ciò (comprese, intendo, le sentenze e gli esempi) viene introdotto: *λοιπὸν δὲ περὶ τῶν κοινῶν πίστεων ἅπασιν εἰπεῖν, ἐπείπερ εἴρηται περὶ τῶν ἰδίων*[2]. Come si trattasse di parlare di altre risorse generali accanto a quelle speciali, e non — come di fatto — degli schemi dove quelle appaiono, cioè di parlare delle stesse in altro modo. Ma Aristotele trasporta le distinzioni dello studio della rettorica sulla rettorica stessa, come se uno dicesse che i corpi sono distinti in analitici e stereometrici perché l'analitica e la stereometria sono due parti della geometria.

Aristotele avrà pensato nel suo cuore: *Ἐπεὶ οὖν περὶ ἁπάντων τῶν λόγων ἐνδέχεται τό τε χρῆμα καὶ τὸ ἐξ ὧν καὶ τὸ πρὸς τί διωρίσθαι, τά τε ἐνθυμημάτων σχήματα ἀναλύσαντες ἀποδοῦναι· ἔστι δὲ ὁποιουοῦν λόγου τέλος τὸ πιθανόν· τὸ δὲ πιθανὸν διὰ πίστεων ἐγγίγνεται· — οὐδὲν κωλύει ἡμᾶς μὴ οὐ τήν τε περὶ τῶν παντοίων πραγμάτων θεωρίαν, ἐξ ὧν ποιοῦσι τὰς προτάσεις καὶ τοὺς λόγους, καὶ τὰ σχήματα τρόπον τινὰ πίστεις καλεῖν.*

Infatti *οὐδὲν κωλύει.*

E la prima *πραγματεία*, che ha un così vario e vasto *ὑποκείμενον* di questioni etiche, politiche, giudizia-

[1] 1396 *b* 28.
[2] *B* 20. 1393 *a* 22.

rie, psicologiche, che classifica tutti i lati fenomenici della persuasione, è la parte speciale e la possiamo chiamare *τὴν περὶ ἠθῶν πολιτικήν* (*πάντες γὰρ οἱ λόγοι ἐν τῇ πολιτείᾳ καὶ κατὰ τὴν πολιτείαν λέγονται*); — l'altra che ha a *ὑποκείμενον* i discorsi stessi perché li schematizzi e classifichi gli schemi, è la parte generale e la possiamo chiamare parte della dialettica.

Così è coronata con quella frase quasi esplicitamente la distinzione che è latente in tutto il trattato. — Non però perché più voglia e più s'accorda colle precedenti distinzioni esplicite (specialmente al cap. 18° del libro II) e colla *ἐξ ἀρχῆς πρόθεσις*. Anzi con ciò è fatto manifesto come via via il compito per la tirannia del soggetto gli si sia spostato in mano, come altra cosa sia il problema della giustificazione in generale, altra la trattazione che per sé non ha ragione d'essere.

Ma in questo modo Aristotele ha dato in fatti e coll'esempio il miglior insegnamento di rettorica.

APPENDICE V

LA RETTORICA D'ARISTOTELE E IL FEDRO DI PLATONE

Se nel *Gorgia* Platone, guardando soltanto verso l'alto, pone l'*ἀγαθόν* nella *γυμνὴ ψυχή*, e considerando solo l'individuo in sé di fronte alla vita, lo trova sempre, finché individuo, inferiore alla sua meta; — nel *Fedro* egli gode dell'altezza raggiunta, e guardando al basso considera la potenza di quest'uomo di fronte agli altri. Quello che nel *Gorgia* era la *φιλοσοφία*, nel *Fedro* è la *ψυχαγωγία*.

Come pel filosofo il retore è il *κόλαξ*, per il *ψυχαγωγός* esso è l'impotente. Il persuasore è lo stesso che nel *Gorgia* cercava l' *ἀγαθόν*, e solo per la sua *γυμνὴ ψυχή* egli può conoscere [1] le *ψυχαί* altrui e spogliarle. E questa è la via del discorso che sotto le apparenze diverse delle cose rivela il loro principio comune [2], in ciò che l'oratore veda la natura stessa delle cose nella propria anima che l'ha contemplata *ab aeterno* [3], e l'abbia certa in ogni differenza delle cose [4].

Di fronte a questo lo studio di ciò che è *εἰκός*, cioè

---

[1] *Fedro*, 270 *b*, *e*; 271 *e*-272 *a*.
[2] 266 *b*.
[3] 247 *d*-*e*.
[4] 249 *d*-*e*; 270 *a*, *c*.

la raccolta dei fenomeni e dell'*ἔνδοξον* [1], lo studio sulle questioni particolari giudiziarie o politiche [2] e la ricerca dei trucchi rettorici [3] sono impotenti, come quelli che non posseggono la ragione ogni volta individuale.

Non solo, ma è impotente, irrazionale qualsiasi attività dell'uomo che non sia questa che l'individuo di fronte all'individuo compie, vivendo a proposito d'ogni caso [4] e creando ogni volta il valore individuale [5].

Sotto altra forma è qui mantenuto il giudizio del *Gorgia* su ogni tentativo di supplire all'impotenza individuale con la fatica degli studi: e qui con più forza, perché non limitato all'intenzione del retore, alla sua mala fede cosciente, ma esteso alla malafede necessaria d'ognuno che voglia parlare o insegnare a parlare senza saper da sé che dire, la quale soprattutto è impotente.

L'unica potenza della parola è quella della viva parola del filosofo, come questa è per questo l'unica forma d'attività. Ogni cosa scritta già ferma arbitrariamente i concetti, mentre solo nell'incontro di due individui nasce e s'afferma il valore individuale [6]. Chi s'accontenta in ciò che ha scritto, *ἐν χρόνῳ πολλῶν ἢ ἀφαιρῶν*, e non lo sa far vivere per ognuno, vuol dire che non possiede il valore individuale e non è un filosofo, ma quello è o un poeta o un legislatore ecc., porta in ogni caso il nome dell'irrazionalità del suo soggetto.

Dunque restando fermo che la rettorica che deve

---

[1] 262 *b*, 272 *d*-273 *a*.
[2] 261 *a*.
[3] capp. 50-52.
[4] 271 *e*-272 *a*.
[5] 277 *e*-278 *a*.
[6] 275-278.

δόξας θηρεύειν è *ἀντίστροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ*, la potenza della parola è solo della dialettica (= *ψυχαγωγία*)[1], come d'altronde l'unica reazione del filosofo verso la vita è questa stessa *ψυχαγωγία*.

Come quello che entrando in un'osteria all'insegna del Cervo d'oro credeva che gli si sarebbe servito un cervo d'oro, così fanno quelli che nella rettorica d'Aristotele pretendono trovare l'« attuazione della rettorica » di Platone pel solo fatto che Aristotele in certo modo lo dice come introduzione. Ma nell'osteria non è importante l'insegna bensì l'osteria — e nella rettorica « alla Platone » non è importante l'insegna « alla Platone », ma il fatto che abbiamo davanti a noi una rettorica.

L'« attuazione della rettorica di Platone »? Le parole del cap. 56 sarebbero un programma di lavoro?

Se io dico: « per sollevar questo peso bisogna esser forti — se tu vuoi sollevarlo devi diventar forte », non solo non ho preteso di dare a qualunque (anche ai deboli) il mezzo per sollevare il peso, ma ho affermato anzi che questo mezzo nessuno può darlo, perché esso non esiste fuori della forza.

Devi aver l'anima pura per conoscer l'anima — devi conoscer l'anima per conoscer ogni anima — devi conoscer ogni anima per persuadere. Qualunque cosa tu parli o scriva che non muova *θυμὸν ἑκάστου*, « lavorando » in qualunque « materia », sarà sempre arbitrario, oscuro, irrazionale; tu stesso sarai oscuro e avrai della natura della tua « materia », se non saprai comunicarlo e farlo vivere in ogni anima. — Non solo la *ψυχαγωγία* non è un metodo che si può trovare e non trovare, imparare e non imparare, applicare e non applicare; ma come quella che cresce solo da se stessa

[1] 261 *a*.

e crea il valore individuale, essa è la stessa vita, e, nelle sue manifestazioni, ogni volta il criterio quanto uno sia forte, o colle parole di Platone « se sia o no filosofo ». — Pel *Fedro* il soggetto della rettorica è il soggetto universale sempre uguale in ogni cosa: ogni arte rettorica come scienza a sé è falsa.

Ora Aristotele dice che la forza della persuasione sta tutta nel discorso e non è in alcuna scienza, e presuppone la conoscenza dell'anima — questa è l'insegna; perciò la rettorica deve *θεωρεῖν* su... « i » discorsi e... « le » anime — questa è l'osteria.

La forza del discorso che è tutta nel valore individuale, diventa « le forze » o i trucchi ricavati dai discorsi altrui [1]; la conoscenza dell'anima lo schematismo delle diverse « animalità » irriducibili e perciò incomprensibili [2].

Il metodo per aver gli effetti della forza a chi non è forte — è dunque la presunzione della sufficienza dei propri schemi non solo in rapporto alla cosa detta ma alla qualunque cosa che sia da dire: la *τέχνη ῥητορική*.

E come Platone non condannava questa o quella raccolta di schemi, questa o quella arte rettorica ma lo stesso principio, la sua condanna colpisce in primo luogo Aristotele. E non lo colpisce « platonicamente », ma così che si potrebbe applicare la critica distruttiva di Platone approposito delle altre rettoriche passo per passo a quella d'Aristotele: ma una volta per tutte, quando egli dice che i discepoli dei retori dovranno da sé cercare il criterio per usare di quest'arte che i maestri stessi non dànno perché non l'hanno, nel momento stesso che pretendono d'aver dato l'arte a sufficienza [3].

---

[1] *Rhet.*, *B* 23. sgg.
[2] *B* 1-18.
[3] *Fedro*, 269 *c* e tutto il cap. 52.

La conoscenza del soggetto è dunque per Aristotele diversa dal « metodo », se il metodo non ha in sé il criterio. Essendo diverso il soggetto non è più uno, perché se fosse uno, il metodo non sarebbe metodo od arte, ma sarebbe l'*ἐπιστήμη* e avrebbe nuovamente in sé il criterio. Sono dunque i soggetti; i soggetti si ricavano dalle questioni comuni [1]; la conoscenza è la conoscenza delle opinioni [2] nei campi speciali del discorso. Appunto quelle dalle quali secondo la vantata « forza del discorso » pareva che la rettorica dovesse prescindere: quelle almeno che Platone elimina nel *Fedro* con rinnovata veemenza.

Poiché ora sappiamo che cosa insegna la Rettorica, meglio possiamo intender la rettorica dell'« insegna ». *Ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης* [3].

Platone aveva fatto cader insieme la rettorica, che voglia esser qualche cosa, colla dialettica nell'infinito postulato della persuasione, rifiutando ogni altra che pretendesse dare in mano una finita potenza, come *ἀντίστροφον ὀψοποιίας ἐν ψυχῇ* (nel *Gorgia*) e come impotente (nel *Fedro*). — Aristotele riprendendo la parola della condanna d'ogni arte rettorica, ma adoperandola per assomigliare la rettorica alla dialettica come esigeva l'idealismo, pone la sua arte rettorica come quella che è la *finita potestas* dell'infinito. Quanto egli mettesse vicina la rettorica alla dialettica, tanto sarebbe egli dunque vicino a Platone che le identifica... se il suo dir « dialettica » fosse quello di Platone. Ma quando Aristotele dice « dialettica », sappiamo cosa

---

[1] *Rhet.*, *A* 2. 1357 *a* 1: *ἐκ τῶν ἤδη βουλεύεσθαι εἰωθότων.*
[2] *ibid.*, 1356 *b* 33: *τὸ καθ' ἕκαστον ἔνδοξον θεωρήσει.*
[3] *A* 1. 1354 *a* 1.

dobbiamo intendere se pur è fresca in noi la grata memoria della *Topica*.

D'altronde *ἀντίστροφος* non vuol dir *ἴσος*, né Aristotele può identificarle nel momento stesso che inizia un libro per differenziarle. *Ἀντίστροφος* non stabilisce un'uguaglianza fra due cose, ma un'uguaglianza di rapporti in cose diverse [1]. Se ogni rapporto deve aver

[1] L'« a » in rapporto ai « 2 a » è *ἀντίστροφος* al « b » in rapporto ai « 2 b », poiché è uguale in ambedue i casi il rapporto « 1/2 »; a sta ai 2 a come b ai 2 b; a : 2 a = b : 2 b. « Star... come », questo significa *ἀντίστροφον εἶναι* nell'uso di Platone e d'Aristotele. Quello che dice lo Stallbaum significato del vocabolo: *vocatur antίστροφον quidquid alicui rei ex altera parte respondet* (*ad Leg.* XII 951 *a* e altrove), si può applicar certo a tutti i casi, ma non è il preciso senso quasi tecnico che la parola ha preso nel lavorio filosofico degli idealisti. Poiché l'idea, *τὸ ἓν ἐπὶ πολλά*, è appunto una relazione che si ripete in cose diverse. L'intuirla — la funzione « filosofica » per eccellenza — è lo stabilire l'equazione di due o più rapporti. Per i cacciatori d'idee che vivevano confrontando, questo era l'istrumento usuale e doveva prender un nome tecnico. P. es., *Phil.*, 57 *a-b*: *δοκεῖ τοίνυν ἔμοιγε οὗτος ὁ λόγος οὐχ ἧττον, ἢ ὅτε λέγειν αὐτὸν ἠρχόμεθα, ταῖς ἡδοναῖς ζητῶν ἀντίστροφον ἐνταῦθα προβεβληκέναι, σκοπῶν ἆρά ἐστί τις ἑτέρας ἄλλη καθαρωτέρα ἐπιστήμης ἐπιστήμη, καθάπερ ἡδονῆς ἡδονή*. Ricerca per le scienze il discrimine che segnando la più pura corrisponda a quello che segna fra i piaceri la gioia incontaminata: *καθαρὰ ἐπιστήμη ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ἀντίστροφος καθαρᾶς ἡδονῆς ἐν ἡδοναῖς*. Oppure *Phil.*, 51 *e*: riguardo ai piaceri dell'olfatto, il fatto che non sono congiunti con necessari dolori [poiché il loro scomparire, come non percepito, non è doloroso, *Tim.*, 65 *a*] in quanto e come avviene corrisponde alle altre ragioni di purezza negli altri piaceri. Così *Phil.* 40 *d*, *Leg.* XII 951 *a*, 953 *c*, *Tim.* 87 *c*, *Rsp.* 522 *a*, 530 *d*; e nel posto sulla rettorica (*Gorgia* 464) *ὀψοποικὴ πρὸς σῶμα = ῥητορικὴ πρὸς ψυχήν*, poiché il rapporto uguale in tutti due i casi è la *κολακεία*.

Aristotele stesso, *De gener. anim.*, *Γ* 11. 761 *a* 19: *διὰ δὲ τὸ τοῖς φυτοῖς ἀντίστοφον ἔχειν τὴν φύσιν, διὰ τοῦτο* ecc.... *ἐπεὶ βούλεταί γε ὡς τὰ φυτὰ πρὸς τὴν γῆν, οὕτως ἔχειν τὰ ὀστρακόδερμα πρὸς τὸ ὑγρόν.— Φυτὰ: γῆν = ὀστρακόδερμα: ὑγρόν*, e l'inversione *ὀστρακόδερμα: φυτὰ = ὑγρόν: γῆν* (se *a* : 2 *a* = *b* : 2 *b*, *a* : *b* = = 2 *a* : 2 *b*, o *b* : *a* = 2 *b* : 2*a*). Qui il rapporto è *ζωτικώτερον*

due termini, l'equazione di due rapporti deve averne quattro. E se con quest'equazione vogliamo trovare o definire uno dei termini, bisogna che gli altri tre siano conosciuti [1], poiché un'equazione che abbia più d'una incognita non determina niente.

Aristotele che vuol qui determinar la rettorica, dice che essa sta a non so che cosa come la dialettica a non so che altra cosa. Se noi ora vogliamo ch'egli con questo *προοίμιον* abbia detto qualche cosa, dobbiamo darci attorno le mani per trovar gli altri due termini.

Il carattere comune che Aristotele dà loro nel seguito di questa stessa proposizione, è il procedere pei comuni e non per via scientifica. E altrove: *διδασκαλίας γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἐπιστήμην λόγος, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη διὰ τῶν κοινῶν ποιεῖσθαι τὰς πίστεις καὶ τούς λόγους, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς τοπικοῖς ἐλέγομεν...*[2]. Non sono dunque scienze, teorie, ma facoltà, potenze pratiche col fine della persuasione; infatti *ὅσῳ ἄν τις ἢ τὴν διαλεκτικὴν ἢ ταύτην μὴ καθάπερ ἂν δυνάμεις ἀλλ' ἐπιστήμας πειρᾶται κατασκευάζειν, λήσεται τὴν φύσιν αὐτῶν ἀφανίσας τῷ μεταβαίνειν ἐπισκευάζων εἰς ἐπιστήμας ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων, ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων* [3]. Che questo sia il loro tratto comune egli lo ridice anche riferendosi alla

---

εἶναι: ὅσῳ ζωτικώτερον τὸ ὑγρὸν τοῦ ξηροῦ καὶ γῆς ὕδωρ, τοσοῦτον ἡ τῶν ὀστρακοδέρμων φύσις τῆς τῶν φυτῶν. Oppure *Pol., Δ* 5. 1292 *b* 5: *τέταρτον [εἶδος ὀλιγαρχίας] ὅταν... ἄρχῃ μὴ ὁ νόμος ἀλλ' οἱ ἄρχοντες· καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις. — Αὕτη ἐν ὀλιγαρχίαις = τυραννὶς ἐν μοναρχίαις.* (L' *ὥσπερ* rompe la coerenza del periodo ripetendo il significato d'uguaglianza che è già contenuto nell' *ἀντίστροφος*, o toglie ogni senso esigendo da *ἀντίστροφος* la significazione d'un preciso rapporto come *ἀγαθόν* o *κακόν* ecc., ch'esso non può dare).

[1] $x : a = b : c \qquad x = \frac{a\,b}{c}$.

[2] *Rhet., A* 1. 1355 *a* 26.

[3] *A* 4. 1359 *b* 12.

rima proposizione: ... *καὶ ὁμοία (τῇ διαλεκτικῇ), καθάπερ καὶ ἀρχόμενοι εἴπομεν· περὶ οὐδενὸς γὰρ ὡρισμένου οὐδετέρα αὐτῶν ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς ἔχει, ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους* [1].

Ma allora *κινδυνεύουσιν* di cascar insieme, e la *ὁμοιότης* di divenire una *ταὐτότης*, se pur la *πειθώ* è una e non due. Sarebbe dunque una la *δύναμις* — e quella dell'individuo più forte — e il *κοινόν* sarebbe il soggetto universale creato ogni volta... ma sarebbe soprattutto *ἀπαιδευσία* se uno venisse a tirar simili conseguenze. «*Δυνάμεις* e non *δύναμις*! le *δυνάμεις* sono di cose diverse e, se non sono limitate alla scienza di queste cose, pure *λέγονται καθ' ὑποκείμενον*: così *λέγεται καθ' ὑποκείμενον* la *πειθώ*, e il *κοινὸν λέγεται* in due modi... insomma altra cosa è il retore, altra il dialettico!».

Allora andiamo avanti. *Κοιναί* sono in primo luogo le *ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί, τὰ ἀξιώματα ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν (οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι)* [2], e in questo sono uguali il dialettico e il retore.

Ma i dialettici s'occupano di problemi come p. es. *περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ ταὐτότητος καὶ ἐναντιότητος καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν τοιούτων... ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν* [3]. Essi devono far prender piede alle *ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί* nelle opinioni correnti, per poter *συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐρεῖν ὑπεναντίον* [4].

I retori *περὶ ὧν... πράττουσι, βουλεύονται καὶ σκοποῦσι* [5], cioè quelle cose che *ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν* — e siccome *τὸ εἰκός ἐστιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον..., id est: τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἐχειν, οὕτως ἔχον*

[1] *A* 2. 1356 *a* 31.
[2] *Metaph.*, *B* 2. 996 *b* 26 (o *ibid.*, 1. 995 *b* 5).
[3] *ibid.*, *B* 1. 995 *b* 20.
[4] *Top.*, *A* 1. 100 *a* 19.
[5] *Rhet.*, *A* 2. 1357 *a* 25.

πρὸς ἐκεῖνο πρὸς ὃ εἰκός, ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος· τῶν δὲ σημείων τὸ μὲν οὕτως ἔχει ὡς τῶν καθ' ἕκαστόν τι πρὸς τὸ καθόλου, τὸ δὲ ὡς τῶν καθόλου τι πρὸς τὸ κατὰ μέρος [1] — così si fanno τὰ ἐνθυμήματα ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων [2].

Così il *κοινόν* non è una cosa sempre identica a se stessa: ma congiungendo i principi dimostrativi assoluti (gli assiomi) con l' *ὑποκείμενον* non di cose determinate ma di giudizi correnti (*τῶν εἰδῶν*), prende diversa forma e dà nome diverso a chi l'usa, e conduce a diverso risultato a seconda del campo dove agisce: τῆς αὐτῆς (ῥητορικῆς) τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν [3].

Il dialettico dunque *δύναται συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος — ἀπ' ἐνδόξων — διὰ τῶν κοινῶν*: il retore *δύναται πείθειν περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος πράγματος — ἀπ' εἰκότων — διὰ τῶν κοινῶν*.

Ora poiché, come pare, abbiamo le due *δυνάμεις*, distinte e determinate senza che esse abbiano cessato, come pare, d'esser *δυνάμεις* — se il loro tratto comune è questo d'esser *δυνάμεις* e non scienze, quando ci sian date le scienze dei due campi dove quelle sono *δυνάμεις*, avremo le due scienze che hanno il tratto comune d'esser scienze e non *δυνάμεις*, là dove la rettorica e la dialettica sono *δυνάμεις*, e in loro i due termini che mancano nella nostra *quae dicitur* proporzione.

Aristotele cerca per la dialettica quello che noi cerchiamo, quando si chiede nella *Metafisica* [4]: ... *περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον*

[1] *ibid.*, 1357 *a* 34.
[2] 1357 *a* 32.
[3] *A* 1. 1355 *b* 15.
[4] *B* 1. 995 *b* 23.

ποιούμενοι τὴν σκέψιν, τίνος ἐστὶ θεωρῆσαι περὶ πάντων. — E si risponde nel libro *Γ*[1]: *Οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων· κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστι... τῷ ὄντι ᾗ ὄν, ἔστι τινὰ ἴδια· καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές...: — οἱ διαλεκτικοὶ... ταὐτὸν μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ... ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν φιλοσοφία γνωριστική.*

Quanto alla rettorica: ... *ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορική*[2]; ma s'occupa di quelle cose così che *ἔτι ὑπολείπει σκέψιν τῇ πολιτικῇ ἐπιστήμῃ*[3]. E lo conferma dall'altra parte l'etica[4]: ... *πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ (τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλος τῶν πρακτῶν) τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. Δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. Τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ φαίνεται... ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας· οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικήν.*

Dunque:

περὶ τοῦ ὄντος

ἐπιστήμη (διδασκαλικὴ θεωρία): *ἡ πρώτη φιλοσοφία* (la metafisica)	*λόγων δύναμις* (πειραστική o πειστική): *ἡ διαλεκτική*

περὶ τῶν πρακτῶν

ἐπιστήμη (διδασκαλικὴ θεωρία): *ἡ πολιτική* (etica e politica)	*λόγων δύναμιν* (πειστική): *ἡ ῥητορική*

[1] 2. 1004 *b* 15-26.
[2] *Rhet.*, *A* 2. 1356 *a* 28.
[3] *ibid.*, 4. 1359 *b* 17.
[4] *Eth. Nic.*, *A* 1. 1094 *a* 25.

E allora ecco l'antistrofia completa:

ῥητορικὴ: πολιτικήν = διαλεκτικὴ: φιλοσοφίαν

oppure:

ῥητορικὴ: διαλεκτικήν = πολιτικὴ: φιλοσοφίαν.

Per sapere ora che cos'è la rettorica, basta moltiplicare la politica con la dialettica e divider il prodotto per la metafisica...!

Ma che volesse dir proprio questo Aristotele quando ha iniziato la sua rettorica con quell'innocente ἀντίστροφος? Io non lo credo, perché allora non avrebbe iniziato una rettorica. Poiché se la τέχνη può esser per sé una pratica, ma la tecnica è ogni volta una teoria. E la teoria onde in ogni campo si muove la pratica, non può esser altro che la teoria di quel campo. Per esempio la teoria che il medico pratico possedendo diffusa *per artus* pratica curando il corpo umano, non può esser altro che la teoria del corpo umano. E la teoria per cui il retore persuade nelle questioni politiche, non dovrebbe poter esser altro che la politica.

Ora poiché iniziando una rettorica Aristotele deve intender di far la teoria della rettorica, egli dovrebbe voler rifar l'etica e la politica, seppur è giusta la loro vicendevole relazione quale Aristotele stesso la stabilisce. — Ma poiché non si può φάναι καὶ ἀποφάναι una cosa nello stesso punto (com'egli c'insegna), bisogna ammettere ch'egli allora almeno non lo pensasse.

In tutti quei vari posti nel principio della Rettorica e altrove egli parla così della sua generalità, della sua potenza indipendente dalle cose, analoga a quella della dialettica, poiché riguardo « a quel problema » egli non poteva comportarsi diversamente, se pur voleva metter la sua rettorica nelle vie dell'« idealismo »: la scuola obbliga. — Ma poiché voleva farla la rettorica e non semplicemente dire « chi voglia esser retore dovrà esser un buon dialettico e un buon politico », così egli non poteva né pensarlo né ben dirlo,

per la preoccupazione che non gli venisse tolto il posto per dare una teoria della rettorica. Questo « posto » vuol dire far apparire che la rettorica in sé è quella che egli vuol fare: « teoria della rettorica ». Così accanto o sopra a questa definizione della rettorica come potenza, si accampano quelle che la dipingono come una « teoria della rettorica ».

Già nella prima proposizione egli non dice *διὰ κοινῶν* o *ἀπὸ κοινῶν*, ma *περὶ κοινῶν*, che è il suo modo d'indicar l'oggetto della *θεωρία*; oppure non dice che la rettorica deve *δύνασθαι πείθειν*, ma *ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν* [1]; poiché insomma *οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* [2]. È così appunto anche della dialettica che per lui è diventata una *Topica*.

Cioè avendola definita prima come la pratica (*δύναμις λόγων*) della teoria, la fa diventar poi di fatto la *καθόλου ὑπόληψις* dei discorsi dialettici, cioè la teoria della pratica della teoria; e la rettorica che in rapporto alla politica (come teoria della pratica) era apparsa la pratica della teoria della pratica, diventa ora la teoria della pratica della teoria della pratica. Ma *τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πλῆθος λόγων* non va senza pericoli.

Trarre una *καθόλου ὑπόληψις* è considerare una cosa o più cose in riguardo ai gradi d'un'altra cosa; così i matematici considerano un numero in riguardo alle potenza d'un altro numero come base: e questo dicono cavar il logaritmo d'un numero.

Ora noi caveremo i logaritmi delle due formole della dialettica e della rettorica per vedere se poi sussista ancora lo stesso rapporto che prima [3]:

---

[1] *Rhet.*, *A* 2. 1355 *b* 32.

[2] *A* 1. 1355 *b* 10.

[3] E possiamo dir fin d'ora che è impossibile, poiché se 100 sta a 1000 come 1 a 10 il $\log_{10}$ 100 sta al $\log_{10}$ 1000 come 2 a 3.

log *διαλεκτικῆς* = *ἡ καθόλου ὑπόληψις παντοίων τόπων τῶν κοινῶν*

log *ῥητορικῆς* = *ἡ καθόλου ὑπόληψις τῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς τόπων τῶν κοινῶν*, cioè d'una parte sola dei *κοινῶν*: perciò la rettorica come teoria è *μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς*.

Questo non s'assomiglia più per niente al rapporto di prima. Invece di due *δυνάμεις* diverse e determinate, ora abbiamo la schematizzazione dei discorsi come cosa della dialettica, e come cosa della rettorica l'applicare questa schematizzazione ai discorsi politici.

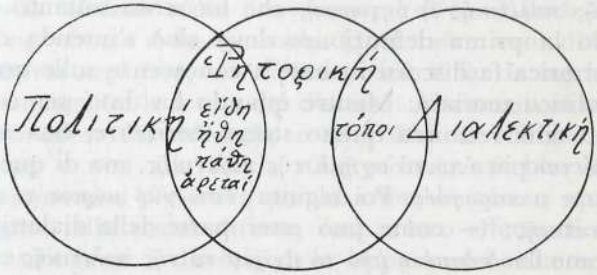
Ma la cosa va avanti ancora. Mentre la schematizzazione dei discorsi in generale, che sono su qualunque problema e fanno le conclusioni da quali si vogliano opinioni correnti (*ἀπ' ἐνδόξων*), non può dare un riassunto di questi giudizi correnti in rapporto a tutte le discipline (*τῶν εἰδῶν*), ma soltanto le forme generali, i luoghi comuni nelle disputazioni su qualunque cosa: le astrazioni della vita degli assiomi nelle loro diverse posizioni in generale; — la schematizzazione dei discorsi politici può dare oltre che le astrazioni della vita degli assiomi nelle loro diverse posizioni in questo campo, anche i giudizi che a questo campo appartengono, i quali, come a questo limitati, sono riassumibili: per cui questa parte della teoria può diffondersi anche sulle premesse (*τὰ εἴδη*) mandando « quasi » nuovi germogli.

Perciò la rettorica è « quasi » un'escrescenza della dialettica: « *οἷον* » *παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς*[1]. E questo germoglio diventa una teoria *περὶ τὰ ἤθη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον... περὶ τὰ πάθη, τί τε ἕκαστόν ἐστιν τῶν παθῶν καὶ ποιόν τι, καὶ ἐκ τίνων ἐγγίγνεται καὶ πῶς· ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον*

[1] *Rhet.*, *A* 2. 1356 *a* 25.

παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν [1].

Considerate come *θεωρίαι* ambedue, la rettorica è dunque *μόριον* e *παραφυές*, e risulta questa forma:



Come ora questa determinazione o meglio fusione o confusione s'accordi con l'altra io non so; ma certo è che con quella s'unisce e a quella si sovrappone, procedendo unita in ogni proposizione, in ogni serie di premesse a conclusione anticipata, così mirabilmente, con tale aspetto di serena, severa, impeccabile incomprensibilità scientifica, che, com'io credo, la scienza possiede in queste prime pagine della *Rettorica* un modello insuperato di callopismatismo.

Per esempio [2]: quando ha analizzato in tre parti il fatto persuasivo, egli prosegue: *φανερὸν ὅτι ταῦτα* [*τὰ τρία*] *ἐστὶ λαβεῖν τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου καὶ τοῦ θεωρῆσαι περὶ τὰ ἤθη* ecc.: *συλλογίσασθαι* e *θεωρῆσαι περὶ τὰ ἤθη* non sono della stessa natura, ma il primo è di chi parla, il secondo di chi fa teorie. Secondo la prima definizione della rettorica nel saper parlare è incluso tutto il resto: cioè il « su che » e l'« a chi »; diviso invece *τὸ ῥητορικόν* in due parti, poiché il teo-

[1] *ibid.*, 22.
[2] *ibid.*, 21-35.

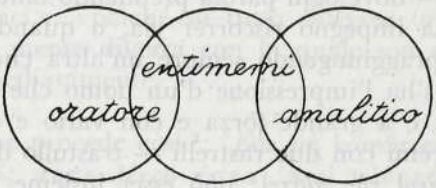
rizzare è opera di chi classifica *τὰ ἤθη* ecc., anche il *συλλογίσασθαι δυνάμενος* viene a significare l'opera teorica del retorico sui sillogismi: così il secondo senso s'è sovrapposto al primo. Ma ciò non gli toglie di poter tirar la conseguenza: *διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπο τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορική*, che ha senso soltanto secondo la prima definizione: dove cioè s'intenda che la rettorica fa discorsi in base a conoscenze sulle quali la politica teorizza. Mentre quando ha dato per contenuto alla rettorica questo stesso teorizzare, essa non *ὑποδύεται* più *ὑπὸ τὸ σχῆμα τῆς πολιτικῆς*, ma di questa è parte o *παραφυές*. Poi seguita: *ἔστι γὰρ μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς*: — come può esser parte della dialettica, se come *ὑποδεδυμένη ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς* essa è una *δύναμις* del tutto distinta?

Aristotele ha sentito questo ed ha aggiunto: *καὶ ὁμοία*, che non è davvero un'aggiunta possibile a *μόριον*. Ma egli aveva bisogno di rimettersi con tutte le classificazioni fatte nel filo della prima definizione (*καθάπερ ἀρχόμενοι εἴπομεν*). Difatti egli seguita poi *περὶ μὲν οὖν τῆς δυνάμεως αὐτῶν... εἴρηται σχεδὸν ἱκανῶς...*: e la *δύναμις* del retore è ormai la *δύναμις* del retorico: d'Aristotele. — La distinzione di fronte alla politica è fatta con un *ὅσα πρὸ ἔργου μέν ἐστι διελεῖν, ἔτι δ' ὑπολείπει σκέψιν τῇ πολιτικῇ ἐπιστήμῃ, εἴπωμεν καὶ νῦν* [1]. Dove nell' *ὅσα πρὸ ἔργου* è dato per dimostrato e determinato quello appunto che dal principio in poi s'attende che venga e determinato e dimostrato.

Il punto caratteristico è quando egli pone il suo metodo di fronte agli altri, dove necessariamente la riflessione sui discorsi e la forza del discorso devono venir prese in uno, seppur si voglia dar un metodo. Il metodo è *περὶ τούτων δι' ὧν* uno persuade. Ma poiché metodo non è una teoria indifferente, ma vuol esser lo stesso mezzo del parlare, anche il poter per-

[1] *A* 4. 1359 *b* 16.

suadere non è più *διὰ τούτων* ma *περὶ τούτων*. Come già in principio ha detto: *περὶ τῶν κοινῶν*. La constatazione d'un qualunque nesso concomitante pretende d'esser la stessa ragione della cosa (*αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται*). — Così A 1. 1354 *b* 21: ... *περὶ δὲ τῶν ἐντέχνων πίστεων οὐδὲν δεικνύουσιν, τοῦτο δ' ἐστὶν ὅθεν ἄν τις γένοιτο ἐνθυμηματικός*. Quel *τοῦτο* vuol dire *τὸ δεικνύναι περὶ ἐντέχνων πίστεων*, cioè il far la teoria, lo schematizzare le forme del discorso. Altrimenti avrebbe detto *αὗται* (*αἱ πίστεις*); e se l' *ὅθεν* si riferisse alle *πίστεις* e non alla teoria sulle *πίστεις*, avrebbe detto *ἐνθυμηματικοὶ γίγνονται*, poiché come le *πίστεις* appartengono alla realtà diretta, così il loro effetto di render stringenti i discorsi deve appartenere alla realtà diretta; alla quale Aristotele si riferisce per dire quale debba esser lo studio sui discorsi. Ma mettendo il potenziale (realtà condizionata) *ὅθεν ἄν τις γένοιτο ἐνθυμηματικός*, egli intende l'effetto dello studio sulle *πίστεις*, che egli vuol porre come condizione necessaria dell'esser entimematico. Ora dall'analisi delle *πίστεις* uno diventerà un buon analizzatore, non un buon creatore di *πίστεις*. Ma in *ἐνθυμηματικός* contaminandosi i due sensi, vive appunto l'equivoco in ciò, ch'esso significa l'oratore in riguardo a una cosa, in riguardo alla quale dall'altra parte, allo stesso modo può esser significato l'analitico.



L'oratore in quanto fa ciò che l'analitico chiama entimemi, può « esser detto » in riguardo a questi come lo stesso analitico che se ne occupa e li nomina.

Così è cristallizzato in una parola l'errore fondamentale che attribuisce al retore le qualità di chi sulla rettorica in qualunque modo riflette, perché questi la propria vita vivendo possa arrogarsi il merito e il nome di quello. Come chi dicesse non che Demostene aveva forza dimostrativa tale che dai suoi discorsi si può ricavar forme d'entimemi, ma che aveva appunto soltanto questa abilità schematizzatrice dei discorsi altrui. E che questa acquistandosi col continuato esercizio dell'analisi, nello studio delle vie altrui, uno può diventare un Demostene. Questo è l'errore di ogni metodistica, che caratterizza tutta la filosofia aristotelica, o meglio ogni forma aristotelica della filosofia sotto qualunque nome in qualsiasi tempo e paese, ed è di fronte alla Persuasione la Rettorica.

Così Aristotele proseguendo [1] dice: *διὰ γὰρ τοῦτο τῆς αὐτῆς οὔσης μεθόδου... οὐδὲν λέγουσιν.* Per cui è identificato *περὶ πίστεων λέγειν* con *περὶ τῆς μεθόδου λέγειν*, che vale l'identificazione di *πίστεις* con *μέθοδος*, onde fare il metodo abbia il valore di far le prove.

Così Aristotele pone il suo primo sillogismo multigemino ed infinito [2]: *ἐπεὶ δὲ φανερόν ἐστιν ὅτι ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν* ecc., che dopo molto *πλῆθος λόγων* vuol aver concluso col: *ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα* — dove ogni parola prendendo tanto, quanto possa senza impegno riscorrer via, o quando più ne prenda sopraggiungendo sempre un'altra che le tolga il troppo, s'ha l'impressione d'un uomo che molto affaticandosi e a grande forza e con vario e complesso apparato remi con due rastrelli — trastullo delle onde. *Μέθοδος περὶ τὰς πίστεις* può esser insieme la via del discorso e l'analisi delle vie; — *ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξίς*

[1] *A* 1. 1354 *b* 22.
[2] *ibid.*, 1355 *a* 3 e sgg.

τις, non però così semplicemente: c'è pronto l'esplicativo limitativo: *τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδεῖχθαι ὑπολάβωμεν* — *ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα*, ma non è l'*ἐνθύμημα*, come sembra, l'unica prova: sopraggiunge nuovamente il limitativo sotto forma di voler rincarar la dose: *καὶ ἔστι τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς*[1] *κυριώτατον* (dunque non il tutto) *τῶν πίστεων:* — e più avanti *περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν ἰδεῖν*, ma: *ἢ ὅλης ἢ μέρους τινός:* — *ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα*: e sembra voler parlar d'una potenza che fattasi manifesta in un modo, è certa anche per l'altro, indicando l'analitico come quello che avrà anche ogni volta la potenza di parlare dimostrativamente... ma: *προσλαβὼν περὶ ποιά τ' ἐστὶ τὰ ἐνθυμήματα καὶ τίνας ἔχει διαφορὰς πρὸς τοὺς λογικοὺς συλλογισμούς.* — *Ἐνθυμηματικὸν εἶναι* apparendo ora non più la potenza per ogni caso attuale, ma l'esercizio dell'attività analitica sugli entimeni, è rimesso così nella ambiguità di prima: corona delle contaminazioni.

Quando ora Aristotele seguita: *τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστι δυνάμεως ἰδεῖν*, riprendendo quasi la questione del *Fedro* e con parole simili a quelle di Platone, è chiaro ch'egli non dice di più che « quegli che esercita la sua analisi sui discorsi veri, può esercitarla sui falsi, sui dialettici come sui rettorici »... poiché su tutto *ἐνδέχεται θεωρεῖν*. Ed infatti la mente diversa con la quale son dette si rivela immediatamente.

Platone procede così[2]: *Ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός*[3]. — *Ἦ*

[1] A me pareva detto *ἁπλουστέρως* senza questa aggiunta.
[2] *Fedro*, capp. 43 e 44 (261 *a* sgg.).
[3] Di fronte al timido *ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν*...

ῥητορικὴ ἂν εἴη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἥ αὐτὴ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον [1]. — *Περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν* [2], αὕτη ἂν εἴη, ἥ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν.

Poiché dato che uno né avesse né si curasse della verità, ma volesse ingannare, lo potrebbe? *Ἦ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἑκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα σμικράν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν*; — *Ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ σμικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος*

οὗτος ἂν εἴη..., la congiunzione necessaria *ἐὰν μὴ φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ... ποτὲ... ἔσται περὶ οὐδενός*.

[1] Questo si chiama aver voce per parlare: non « un poco », non « a queste condizioni », non « da un lato » o « in questo senso », ma sempre il giusto « seppur sia tale » (*γε*) sarà uno, uguale a se stesso a proposito d'ogni « contingenza » ed avrà in sé il valore. Sia in questione dalla quale dipende la guerra o la pace d'una nazione — o nel consiglio dal più oscuro al più oscuro mortale, la parola della verità non guarda alle eventuali opinioni per prender i luoghi, né dal valor di questi trae il suo valore, ma il suo *ὑποκείμενον* è il valore individuale che chi voglia parlar deve aver dentro a sé: non esistono cose indifferenti. Egli vede in ogni cosa vicina sempre le stesse cose lontane: e da queste trae il criterio per la cosa ogni volta vicina. È la linea retta (seppur è retta) che fa intuire la tortuosità d'ogni altra. — Aristotele avrebbe detto: *τὸ ὀρθὸν ἢ ὀρθὸν καθ' ὑποκειμένου οὐδενὸς λέγεται...* per lasciarsi aperta la strada a dir poi: *ἢ δέ τινων ὄντων (ὀρθόν), τοῦ τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖται...* ed enumerare e classificare le diverse *ὀρθότητας*... Ma *τό γε ὀρθόν! τό γε ὀρθόν! τό γε ὀρθόν!*

[2] Il *γε* determina qui la necessità che il giusto sia sempre uguale (dicendo: altrimenti non è più giusto); l' *εἴπερ ἔστιν* in base a questa necessità dice « se vogliamo ora parlar d'un'arte (indifferente se c'è, se non c'è, quale è, come è), non potrebbe esser senza posseder *τὸ ὀρθόν*. È l'espressione dell'assenza di nesso » (*Ζεύς ὅστις ποτ' ἐστίν* ecc.... Eschilo).

ἑκάστοτε ἐπὶ τοὐναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὁ μὴ ἐγνωρικὼς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων;

Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσειν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

Non propone Platone questo ἀπατῆσαι come scopo, ma ragiona dalle affermazioni dell'avversario dimostrando l'impossibilità. Egli non propone uno studio e una classifica degli errori che gli uomini non sanno evitare, delle opinioni comuni, per dar un mezzo di vincere col falso; ma dimostra che anche questo è impossibile, se uno non abbia il vero. Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.

Le affermazioni dove c'è un piccolo errore Aristotele le chiama τὰ ὅμοια τῷ ἀληθεῖ, τὰ ἔνδοξα: e conoscerle è della stessa potenza come conoscer la verità: πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν [1]. Chi conosce il vero avrà ogni volta la facoltà di intuire il falso. Fin qui ci si può illudere che la cosa sia detta in senso platonico. Ma Aristotele ha bisogno di giustificare lo studio τῶν ἐνδόξων, di proporlo, di classificarlo: τοῦτο γὰρ ἔντεχνον. — Difatti: ἀνάγκη διὰ τῶν κοινῶν ποιεῖσθαι τὰς πίστεις καὶ τοὺς λόγους... τἀναντία δεῖ δύνασθαι πείθειν [2]... È lo scopo questo: « poter dimostrare il falso come il vero »; i «simili al vero», «le opinioni» sono il soggetto positivo della ricerca, τὸ ὑποκείμενον. La θεωρία rettorica, la τέχνη deve dunque δόξας θηρεύειν. Ma bisogna ora trovar giustificazione dell'ὑποκείμενον (le opinioni), e dire che infine le opinioni degli uomini « sono per lo più vere »: ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύ-

[1] *Rhet.*, *A* 1. 1355 *a* 17.
[2] *ibid.*, 27.

κασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας[1]. E allora? Quali cose bisogna φαρμάττειν per produrre una fiducia più forte del vero, o che bisogno c'è della λόγων τέχνη non solo — ma della vita? Chi avrebbe volontà di qualche cosa ancora, quando già avesse tutto? ma il sole si spegnerebbe come una lucerna per troppo olio.

Del resto è inutile δυσχεραίνειν: Aristotele qui non ha intenzione di fare il πρῶτος φιλόσοφος — questa è tutt'altra πραγματεία — sarebbe come costringer un uomo che mangia a « far filosofia ». Aristotele qui vuol « far » la rettorica: e questa necessità che così l'ha vinto e l'ha costretto a difendere l' ὑποκείμενον, si rivela anche subito; poiché τἀναντία δεῖ δύνασθαι πείθειν... ἵνα μήτε λανθάνῃ πῶς ἔχει. Che significa « tu devi poter dimostrare il vero come il falso... per saper... come è possibile »? Significa che il δύνασθαι πείθειν non vuol dire « poter dimostrare », ma « poter teorizzare sui discorsi che dimostrano », e allora il discorso corre: « devi poter teorizzare sui discorsi per saper come sta la cosa ». E nuovamente lo scopo e la potenza di chi analizza e teorizza i discorsi (Aristotele stesso) è sovrapposta allo scopo e la potenza dell'oratore.

Così che il: « non puoi ingannare gli altri, se sei tu stesso impigliato nell'inganno stesso » di Platone, messo nella forma: ἀνάγκη διὰ τῶν κοινῶν ποιεῖσθαι τὰς πίστεις e τἀναντία δεῖ δύνασθαι πείθειν, con l'apparenza di voler affermare come Platone la forza indipendente della verità del discorso, significa: « bisogna classificare le opinioni in pro e in contro »; e attraverso a tutti i callopismata la mente d'Aristotele è solo il voler far la teoria: e « poiché vediamo » — egli dice — « che dimostrano il vero come il falso, vuol dire che

[1] *ibid.*, 15.

ci sarà la sua ragione, e noi per far una buona rettorica esamineremo i loro discorsi, li analizzeremo, faremo gli schemi e classificheremo gli elementi ».

Ma il mare si fa grosso: Aristotele si ritrova nuovamente nell'aporia del discorso vero e falso, che nella dialettica per quanto distinto coi nomi di dialettico e sofistico o eristico, rimasto senza criterio, era cascato in uno: nel repertorio delle finte eristiche. — Per Platone questa aporia non esiste, poiché, messo come unico criterio di verità d'ogni atto, d'ogni scienza, d'ogni arte, d'ogni dialettica e d'ogni rettorica, e di quante altre distinzioni gli uomini facciano, il valore individuale, questo, che non dipende dalle cose, da questa o quella relazione, da questo o quel complesso di condizioni, da questa o quella persona — in ciò che ogni volta intuendole le domina, ha in sé solo la ragione ed è sempre uguale a se stesso.

Per Aristotele il vero è l'attualità (la *Wirklichkeit*) della tal relazione, il criterio quindi la tal persona e il tal complesso. Ora, poiché bisogna da un lato dar la preferenza al vero, che essendo d'altre cose ha pur sempre lo stesso nome (« la filosofia obbliga »), ma d'altronde bisogna dire che tutto sta nella forza del discorso, cioè che « dimostrano » tanto il vero quanto il falso; poiché sta il fatto che con la stessa potenza analitica si possono analizzare tutti i discorsi, quelli che nell'attualità hanno una conseguenza vera e quelli che hanno una conseguenza falsa, indifferentemente, e senza trovar nei discorsi una differenza; che chi sa enumerar in rapporto a una base (fenomenica) le cose così da ricavar principi (particolari, *ἴδιαι ἀρχαί*), far la *καθόλου ὑπόληψις*, e classificarla poi secondo le definizioni date da quei principi facendo la *ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη*, può far lo stesso delle opinioni, che o sono tutte false o sono vere e false nello stesso tempo: — Aristotele costretto a farla e a non farla la distinzione

e, quando la faccia, impossibilitato a darne il criterio, ondeggia e beccheggia disperatamente.

Ora dice [1] che *μεγάλα βλάψειεν ἂν ὁ χρώμενος ἀδίκως τῇ τοιαύτῃ δυνάμει τῶν λόγων...* come è di tutti gli altri beni, coi quali *ἄν τις ὠφελήσειεν τὰ μέγιστα χρώμενος δικαίως καὶ βλάψειεν ἀδίκως*, rendendo questa facoltà finita in sé, come p. es. la ricchezza è indipendente dal vero e dal falso; e cerca criteri e limiti, a questa estranei, per l'uso: *οὐχ ὅπως ἀμφότερα* (dei contrari) *πράττωμεν, οὐ γὰρ δεῖ τὰ φαῦλα πείθειν* [2], non pensando che allora prima d'insegnarci la rettorica avrebbe dovuto dirci il vero e il falso che siano, che cosa si possa fare, che cosa non si debba....

Ora dice [3] che *τὰ ὑποκείμενα πράγματα οὐχ ὁμοίως ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ τἀληθῆ καὶ τὰ βελτίω τῇ φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν* [4], facendo così *τρόπον τινά* dipendente la facoltà della rettorica dalla riconoscenza del vero, se è la verità che è per sua natura più persuasiva; sicché non solo per saper usar la rettorica (per la scelta, *προαίρεσις*) ma per conoscer la sua stessa natura (per la potenza, *δύναμις*) sia necessaria la conoscenza del vero.

Così egli non può parlare d'un *πιθανόν* che è la verità, né d'un *πιθανόν* che è tale per sua forza *δι' ἀληθείας* o *διὰ φαινομένων* indifferentemente; ma mentre coi fatti crede nel secondo e presume di poterlo dare, pur a parole divide in *πιθανόν* e *φαινόμενον πιθανόν* il suo *πιθανόν* che non è che *ἐκ τῶν φαινομένων*.

Poiché se *πιθανόν* fosse la *πειθώ*, ciò che veramente persuade, il *φαινόμενον πιθανόν* sarebbe il *μὴ πιθανόν*.

Ma se *πιθανόν* è *τὸ ἐκ τῶν φαινομένων πιθανόν*,

---

[1] *A* 1. 1355 *b* 2.
[2] *A* 1. 1355 *a* 30.
[3] *ibid.*, 36.
[4] Ma non è niente affatto *ἁπλῶς*.

com'egli, nel punto stesso che ammette un terzo fra il *πιθανόν* e il *μὴ πιθανόν*, afferma; — quale è *τὸ φαινόμενον πιθανόν* di fronte al vero *πιθανόν* che è esso stesso un *φαινόμενον πιθανόν*?

O se il *πιθανόν* vero è *τὸ ἐκ τῶν ἐνδόξων*, e il *φαινόμενον* è *τὸ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων* — nuovamente: se il suo esser *πιθανόν* sta nell'esser *ἐκ τῶν ἐνδόξων*, quello che sarà tratto non *ἐκ τῶν ἐνδόξων* ma da ciò che sarà falsamente preso per *ἔνδοξον*, non potrà persuadere e sarà non *φαινόμενον πιθανόν*, ma *τὸ μὴ πιθανόν*.

Ma se *τὸ ἔνδοξον* non è una cosa sempre uguale a se stessa, ma ogni volta *τὸ φαινόμενον*: quello che sembra all'uditorio — *τὸ φαινόμενον ἔνδοξον* è *ἔνδοξον* esso stesso, e il *πιθανόν* che da esso è tratto non sarà *φαινόμενον πιθανόν*, ma *πιθανόν* esso stesso.

E allora dunque ancor sempre quale il criterio fra *πιθανόν* e *φαινόμενον πιθανόν*?

Bene Aristotele lo mette accanto al *φαινόμενος συλλογισμός* quasi — dichiarando in tal modo che come allora per rispetto alla filosofia, pur senza voler nulla distinguere, egli fu costretto a far quella distinzione, così ancora deve far questa — ci volesse onestamente distogliere dal cercar un criterio a ciò ch'egli non vuol distinguere.

Se è dunque un *διαιρετόν*, ma è un *φαινόμενον διαιρετόν*, e come tale innocuo in tutta la *θεωρία* seguente, che nelle sue enumerazioni e classificazioni non si fa più turbare né da questo né da altri « problemi » — se non che in fondo [1] Aristotele faccia seguire come *τόποι φαινομένων ἐνθυμημάτων* una serie di artifizi, che come gli altri avendo il loro criterio non in sé ma nelle specie (*εἴδη*) da quelli non so come possano per se stessi distinguersi. Nella dialettica, se non si distinguono in realtà, possono almeno a parole distinguersi

[1] *B* 24.

gli artifici degli *Elenchi sofistici* da quelli della *Topica*, poiché tutta la *πραγματεία* consiste lì appunto negli artifizi e non classifica *εἴδη* d'alcun genere.

Del resto Aristotele può non curarsene, perché la trascuranza è qui *ἔνδοξος*, che non è riguardo alla dialettica.

Il campo delle dispute dialettiche era troppo vicino al suo seggio di filosofo e troppo venerando per queste il nome della verità, perché egli non s'adoperasse a tener dal dialettico distinti e lontani i nomi di eristico e sofista che in quel campo volavano come insulti. E facile era il farlo, in ciò che il dialettico si muove su punti controversi per tutti, dove tanto più facile è dir di prender la parte della verità quanto questa meno dimostrabile.

Il retore si muove su punti controversi non per tutti, ma per quelli ai quali parla. Il vero è detto per Aristotele secondo l'attualità fenomenica, e l'attualità fenomenica nel campo del retore più vicina, così che il più delle volte è noto a tutti che il retore dimostra contro questa stessa attualità. Ma non per questo egli è disprezzato e con nuovo nome quasi a insulto chiamato, ma anzi tenuto in gran stima e col nome di retore ad onore significato appunto in quanto egli lo sappia fare né per alcuno scrupolo si trattenga dal farlo.

Una distinzione seria sarebbe stata contraria a ogni « esperienza » e del tutto paradossale. Poiché *ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν* [1]... *Τοῦτο γὰρ ἐνδόξως λεγόμενον* — e Aristotele è arrivato in porto.

---

[1] *A* 1. 1355 *b* 18.

APPENDICE VI

DELLA DIALETTICA E DELLA RETTORICA

Poiché la Persuasione in questo modo s'è sciolta, uscendo dalla vita, nelle classificazioni, nelle generalizzazioni, nel metodo, pur mantenendo le sue parole e la sua presunzione d'assoluto, essa ha mutato la sua natura così, che né alcuno leggendo Aristotele può pensare che quello che egli ha davanti gli debba dar una risposta per ciò che a lui « uomo » per la sua vita sta a cuore, gli debba indicar la via e dargli quel pane ch'egli pur altre cose chiedendo unicamente e senza posa chiede; né Aristotele stesso può aver coscienza che ogni parola di tutta la sua *θεωρία* solo allora avrebbe diritto d'esistere quando desse agli uomini questa persuasione, o sanguinasse per darla. Anzi in tutta la sua esposizione scientifica procede sempre così secondo le categorie che ogni parola basta che faccia quel passo in quella via per segnar quella sola relazione. Ed è sua cura che il suo discorso sia sempre così: *τοῦτο γὰρ ἔντεχνον*. E infatti, mentre nella relazione le sue parole vivono di questa vita unilaterale, le parole o i complessi di parole che significano la relazione sono ogni volta cristallizzati e fissi: sono termini tecnici.

E si dissolve nella sua lingua l'organismo sintattico per cui ogni parola vive la pienezza delle relazioni e comunica il valore individuale.

Onde la comunicazione fra individuo e individuo (la persuasione) è per lui una cosa diversa da ciò che egli stesso filosofando fa, è un fatto a sé e nuovamente un campo su cui egli pratichi la sua *θεωρία*. E se non è quella sempre la stessa a proposito d'ogni cosa costante misura individuale, che rivela la natura delle cose, e vive nel discorso del filosofo e negli altri più o meno a seconda che a questo son vicini o lontani — essa non è più sua che d'altri, ma vive ed ha diritto d'esistere dove anche appaia in ciò che appare. Essa non è la comunicazione dell'individuo, ma la comunicazione di questo e la comunicazione di quello, ogni volta e dove uno parla o scrive: ché questa è ciò che appare ed è detto (*φαίνεταί τε καὶ λέγεται*); quella è ciò che vive nell'anima del filosofo: la sua stessa volontà.

Così i discorsi che forniscono ad Aristotele l'*ὑποκείμενον* per la nuova *θεωρία* gli si dividono come le altre cose secondo il *τίς* che parla, e il *ποῖα*, e il *ποῦ*, e il *πότε*, e il *πρὸς τί*[1]... hanno ognuno il suo *τέλος* particolare; e il generale di questi particolari non può essere quello che non appare: il convincere, ma quello che ogni volta appare: il vincere. Ché se del primo non si può parlare altro che dicendo la cosa che convince, del secondo, come d'una forma comune in cose diverse, si può, senza incaricarsi delle cose per loro stesse, parlare traendo dalle diverse vittorie gli schemi, e classificandoli così e così fornendoli d'argomenti per ogni classe, dai singoli discorsi d'ogni classe compilati, da creare un metodo e un'arte.

---

[1] *Top.*, *A* 4. 101 *b* 11: *Εἰ δὴ λάβοιμεν, πρὸς πόσα καὶ ποῖα καὶ ἐκ τίνων οἱ λόγοι, καὶ πῶς τούτων εὐπορήσομεν, ἔχοιμεν ἂν ἱκανῶς τὸ προκείμενον.*

I. *La Dialettica.*

Il primo *ὑποκείμενον* per la sua *θεωρία* gli era la cosa dopo la vita fisica certo la più vicina: tutto il vario e continuo vociare dei « cercatori della verità », in cui la sua stessa voce era frammista, nelle accademie, nei ritrovi, nei ginnasi, nelle lezioni parlate o scritte [1], dappertutto dove lo spirito greco s'assottigliava disputando e teorizzando.

I problemi etici, fisici, logici, in cui l'opinione dei più strideva contro le tesi dei filosofi, o l'opinione di questi o di quelli era rotta in due campi [2], e *πλείστη ἦν ἡ διατριβή* [3] — questi gli stavano vivi davanti nei loro esiti vari, coi sillogismi trionfanti, e le contraddizioni in termini.

Pur questi problemi vertono su quelle cose attorno alle quali egli filosofando s'era affaccendato, e s'affaccendava, e pensava che convenisse affaccendarsi [4]. Ma le cose che nelle scienze erano legate pel filo delle dimostrazioni (*συλλογισμὸς ἐπιστημονικός*, *ἀπόδειξις*), in base al principio loro proprio (*ἐξ οἰκείων ἀρχῶν*) come quel principio che per sé indimostrabile è trovato a mezzo della *καθόλου ὑπόληψις*, sono ora inermi di fronte

---

[1] *A* 2. 101 *a* 26: *Ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας.*

[2] *A* 11. 104 *b* 1: *Πρόβλημα δέ ἐστι διαλεκτικὸν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν ἢ αὐτὸ ἢ ὡς συνεργὸν πρός τι ἕτερον τῶν τοιούτων, περὶ οὗ ἢ οὐδετέρως δοξάζουσιν ἢ ἐναντίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς, ἢ οἱ σοφοὶ τοῖς πολλοῖς, ἢ ἑκάτεροι αὐτοὶ ἑαυτοῖς.* — *A* 11. 104 *b* 19: *Θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται καθ' Ἡράκλειτον, ἢ ὅτι ἓν τὸ ὄν, καθάπερ Μέλισσός φησι· τὸ γὰρ τοῦ τυχόντος ἐναντία ταῖς δόξαις ἀποφηναμένου φροντίζειν εὐήθες.*

[3] *A* 5. 102 *a* 8.

[4] *A* 14. 105 *b* 30: *Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον.*

alla mente altrui — come non persuasive. E Aristotele questo confessa tacitamente quando si propone come nuova *πραγματεία* la dialettica. Tutta la scienza apodittica è senza forza davanti a chi ha diritto di chiedeve d'esser persuaso dei principi onde essa cava le sue *ἀποδείξεις*.

Se la verità non è per sé armata — quell'arma che noi vediamo ogni volta vittoriosa non sarà la verità stessa. I principi che noi ricaveremo comuni a ogni vittoria e ci faranno alla meglio ricostruire quest'arma, non saranno della verità ogni volta detta, ma dell'effetto che ha avuto: quella appartiene al persuasivo che in quanto convince vince, questo è il *φαινόμενον* della vittoria. Ora: poiché si convince l'individuo, ma si vince nell'opinione di chi ascolta — e dell'avversario stesso in quanto di quest'opinione teme — il criterio della dialettica è ridotto all'opinione corrente: *τὰ ἔνδοξα* [1].

Aristotele si mette a considerare i discorsi, e questi gli appariscono intesi, come il trattato scientifico, alle definizioni [2] a mezzo delle differenze (*ἀπὸ τοῦ ἰδίου, καὶ τοῦ γένους, καὶ τοῦ συμβεβηκότος*) [3], secondo le categorie [4]. E la *πίστις*, per la quale appare ogni volta in ogni dialogo ottenuta la vittoria, va per la via della generalizzazione dei simili e la definizione dei diversi (la via induttiva e la sillogistica) [5]. — Infatti la cosa non avviene mai diversamente.

A tutta questa massa di verità vere o false, come materia, egli deve applicar il criterio dell'uso, il metodo, la *τέχνη*: la forma, traendo colla *καθόλου ὑπό-*

---

[1] *A* 14. 105 *b* 30: *Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.*

[2] Cfr. *A* 5, 6.

[3] *A* 8.

[4] *A* 9.

[5] *A* 12, 13.

λῆψις le note comuni: τοῦτο γὰρ θεωρία. Se ogni problema verte intorno a tali cose, se ogni πρότασις fa questione di uno di questi punti, τί ἐστι πρότασις διαλεκτική, τί πρόβλημα διαλεκτικόν;

Il problema deve esser una « questione elegante » cioè non a tutti evidente, non del tutto paradossale, ma ἔνδοξον nel sì e nel no [1], perché tali sono infatti tutti quelli che vengon mossi che altrimenti non sarebbero nati. Le προτάσεις saranno ἐρωτήσεις ἔνδοξοι [2], καὶ αἱ ταύταις ὅμοιαι [3], sviluppandosi dall'una ἔνδοξος le altre per analogia — e quanto possibile generali [4] e tali da generare altre dal loro seno. Così dalla nozione di come appaiono le cose e come e in quanti modi son dette [5] si trarranno le differenze e le similglianze e le analogie; così si farà con queste leva contro la tesi dell'avversario, collo spauracchio del paradosso conducendolo o all'assurdo o alle contraddizioni in termini ecc.[6]. In base a ciò si porranno i principi e le tesi [7] sì che non soffrano ἐνστάσεις [8]. Così si eseguiranno tutte le operazioni, le finte, i « trucchi », insomma giocando sempre sulle cose ἔνδοξοι, o su ciò che sembra all'avversario col mezzo τῶν ἐνδόξων, o su premesse φαινόμεναι ἔνδοξοι, e con conclusioni arbitrarie [9]. Poiché, in conclusione, chi interroga porterà l'avversario a dire τὰ ἀδοξότατα; l'interrogato farà apparire il paradossale inerente alla tesi dell'avversario [10].

---

[1] *A* 10. 104 *a* 3 – 8.
[2] *A* 10. 104 *a* 8-12; 14. 105 *a* 34 – *b* 3.
[3] *A* 14. 105 *b* 5.
[4] *A* 14. 105 *b* 31.
[5] *A* 13, 15.
[6] *passim*.
[7] *A* 14. 105 *b* 10.
[8] *Θ* 8.
[9] *Soph. el.*, 2. — *Top.*, *A* 1. 100 *b* 23-101 *a* 4.
[10] *Top.*, *Θ* 4.

Ma *τί ὅρος? τί ἐστι δὴ τὸ ἔνδοξον;*

Top., A 1. 100 *b* 21: *Ἔνδοξα τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις, ἢ τοῖς σοφοῖς· καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις*[1].

Τίνες εἰσὶ δὲ οἱ μάλιστα γνώριμοί τε καὶ ἔνδοξοι; — ἴσως οἱ τἀνδοξότατά γε εἰπόντες δεδογμένοι... καὶ οὕτω εἰς ἄπειρον.

Sono appunto quello stesso rumore di giudizi e d'opinioni correnti ch'egli s'è messo a classificare. Ma classificare è dare un nome secondo un qualsiasi criterio d'esposizione: non è dare il criterio della cosa. — Questo è certo: che il dialettico dovrà tenersi lontano dai primi (che sono per sé indimostrabili, *ἄμεσοι*) e non dovrà seguir il modo dello scienziato [2], come è detto esplicitamente negli *Elenchi sofistici* (2. 165 *a* 38): *Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων γένη τέτταρα,*

---

[1] cfr. anche *ibid.*, *A* 10. 104 *a* 8; 14. 105 *a* 34, ecc.

[2] cfr. *Anal. post.*, *A* 2. 72 *a* 7: *Ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μή ἐστιν ἄλλη προτέρα. Πρότασις δ' ἐστὶν ἀποφάνσεως τὸ ἕτερον μόριον, ἓν καθ' ἑνός, διαλεκτικὴ μὲν ἡ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερονοῦν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἡ ὡρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές. Ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὁποτερονοῦν μόριον. Ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν. Μόριον δ' ἀντιφάσεως τὸ μὲν τὶ κατά τινος κατάφασις, τὸ δὲ τὶ ἀπό τινος ἀπόφασις.* — *Top.*, *Θ* 1. 155 *b* 7: *Μέχρι μὲν οὖν τοῦ εὑρεῖν τὸν τόπον ὁμοίως τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ διαλεκτικοῦ ἡ σκέψις, τὸ δὲ ἤδη ταῦτα τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν ἴδιον τοῦ διαλεκτικοῦ· πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον, τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει, ἐὰν ἀληθῆ μὲν ᾖ καὶ γνώριμα* (seppur sian veri e conoscibili), *δι' ὧν ὁ συλλογισμός, μὴ θῇ δὲ αὐτὰ ὁ ἀποκρινόμενος διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τοῦ ἐξ ἀρχῆς καὶ προορᾶν τὸ συμβησόμενον.* — *ibid.*, *Θ* 3. 158 *b* 5: *Ἔστι δὲ δυσεπιχείρητα καὶ τὰ λίαν ἐγγὺς τῆς ἀρχῆς.* — *Soph. el.*, 9, 170 *b* 8: *Ὥστε φανερὸν ὅτι τοῦ διαλεκτικοῦ ἐστι τὸ δύνασθαι λαβεῖν, παρ' ὅσα γίνεται διὰ τῶν κοινῶν, ἢ ὧν ἔλεγχος ἢ φαινόμενος ἔλεγχος, καὶ ἢ διαλεκτικὸς ἢ φαινόμενος διαλεκτικὸς ἢ πειραστικός.*

διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί, διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἑκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα), διαλεκτικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (ὃν τρόπον δέ, διώρισται ἐν ἑτέροις), ἐριστικοὶ δὲ οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δὲ συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοi συλλογιστικοί.

La scienza è dunque impotente a produrre la πίστις, se è necessario presupporla: δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα. La dialettica avrà bensì il κοινόν di tutte le scienze. Ma questo, che non appartiene ad alcuna scienza separata ed è di tutte, si riduce ai principi logici, agli assiomi, che si posson riportar tutti ad analogie od operazioni matematiche (come p. es. ἴσα ἀπὸ ἴσων, ἅπαν φάναι = καὶ ἀποφάναι, oppure ἅπαν ἀποφάναι = καὶ φάναι, che si basano sulla riduzione all'infinito) [1] e, schemi d'ogni pensiero, d'ogni discorso, appunto in quanto comuni, non hanno in sé il criterio del loro uso « persuasivo » [2].

Διαλεκτικὸς ὁ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος [3]. Il criterio è dunque nuovamente e soltanto τὸ ἔνδοξον. E sia per render persuasivi e accettabili i principi che ogni scienza singola ἀπὸ τῶν οἰκείων non può dimostrare, sia per « ricercar la verità » disputando, sia per difender contro gli avversari « la

---

[1] *Anal. post.*, *A* 11. 77 *a* 30; *ibid.*, 10.

[2] La scienza classificatrice di questi, impotente quanto le altre, è la metafisica — cfr. *Metaph.*, *Γ* 2. 1004 *b* 25: Ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστική, περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική. — *ibid.*, 17: οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ ταὐτὸν μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ... κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστι.

[3] *Top.*, *A* 1. 100 *a* 29.

propria verità» e annientare quella dell'avversario, dovremo per forza ricorrere all' *ἔνδοξον*.

Dunque — *ὡς τύπῳ λαβεῖν*:

I. Se la scienza è la verità, *τὸ ἔνδοξον* resta (finché non abbiamo una scienza di esso) senza criterio; e come il suo concetto è vago, così anche tutti i sillogismi che trarremo da esso saranno, come arbitrari nelle premesse (perché senza criterio di determinazione), arbitrari nelle conclusioni. E il *πειραστικόν* e l' *ἐξεταστικόν* della dialettica cascano insieme coll' *ἐριστικόν* [1].

Poiché se non sappiamo che cosa è l' *ἔνδοξον*, esso è arbitrario; e se è arbitrario in che si distingue *τοῦ φαινομένου ἐνδόξου μὴ ὄντος δέ*? [2].

E se le premesse sono arbitrarie, che differenza intrinseca portano al ragionamento le conclusioni, se sono ricavate, arbitrarie certamente, per sillogismo regolare dalle arbitrarie premesse — o se la loro arbitrarietà non è ricavata regolarmente dall'arbitrarietà delle premesse ma è un'arbitrarietà... arbitraria? (*ὁ ἐξ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινόμενος*).

Questa distinzione sotto la veste dogmatica non è che la comune *ἔνδοξος* distinzione [3]: « ha torto, ma è in buona fede: è persuaso di quello che dice » (che fa il paio con l'altra « è stupido, ma non è cattivo — credeva di non far male »).

Come nessun atto della vita risulta da una necessità razionale — che altrimenti non sarebbe quello che è, atto vitale — ma dalla necessità della volontà e delle condizioni: come a un fine razionale [4]; così non v'ha sillogismo senza premesse arbitrarie.

Se significo con « uomo » la relazione « a », tutto

---

[1] Cfr. a p. 293 l'ultima parte della citazione dai *Soph. el.* 2.
[2] *Top.*, *A* 1. 100 *b* 23.
[3] Vedi Parte prima, I, cap. 2° e II, cap. 3°.
[4] Vedi Parte prima, I, capp. 1° e 2°.

quello che mi appare con quella relazione sarà significato con quella parola: — ma perché significo con uomo la relazione « a » e non invece « a + n »? [1].

I limiti della mia significazione sono sempre arbitrari, finché io non so dar la ragione (classificazione non è ragione!). E allora non posso dare una o più delle relazioni dell'uomo come criterio significativo, ma devo dare il criterio necessario: cioè devo chiedere « quali devono essere le relazioni dell'uomo » (*τί ἔστι ὁ ἄνθρωπος = τί δεῖ εἶναι τὸν ἄνθρωπον ὥστε εἶναι = τί δεῖ εἶναί τι ὥστε εἶναι = Τί ἔστιν*). — Non più tutti gli uomini sono « a », ma devono esser « a », seppur vogliano essere. « a » sarebbe il concetto sostanziale, ed avrebbe in sé la ragione, perché *οὐκ ἐνδέχεται εἶναι* « a + n » né « a — n ».

Fin là i limiti sono arbitrari, l'arbitrio è la mia eventuale illusione di scopo razionale — il mio bisogno.

Come ognuno prende per realtà il suo bisogno quando voglia una cosa, in ciò che essa ha valore per lui e gli è la realtà — egli la significherà agli altri dai quali essa dipenda come reale: e cioè buona, sicura, utile ecc.: necessaria (o razionale). E per far questo metterà la mano sulla *stille Topik* (topica silenziosa, inconscia) che è ad ognuno la sua cultura [2], e caverà i luoghi comuni del bello, del buono, dell'utile ecc., dal nome della sua cosa a quelli passando come per via necessaria di concetti sostanziali.

Lo stesso anche quando l'interesse personale è sce-

---

[1] Tutti che hanno due gambe e due braccia son uomini: i negri hanno due gambe e due braccia: i negri sono uomini. Ma se dico « tutti gli uomini hanno due gambe, due braccia e pelle bianca », nessun negro è uomo. — *Τί ὅρος; τί γένος; τί ἴδιον; — τὸ συμβεβηκός.*

[2] *Soph. el.*, 11. 172 *a* 30: *Διὸ πάντες (καὶ) οἱ ἰδιῶται τρόπον τινὰ χρῶνται τῇ διαλεκτικῇ....*

mato alla sola volontà d'aver detto qualcosa — che come per esser tale dovrà esser detta come verità, chi la dice dovrà passeggiare attraverso ai suoi concetti quasi essendo necessario il passaggio e sostanziali i concetti. E se un altro gli risponda così da convincerlo di contraddizione (= il tuo io d'adesso nega il tuo io di prima: tu non sei), sarà per lui questione d'esistenza mantenere il suo punto: e come un argomento gli sarà favorevole, così gli sarà vero. Non c'è nessuno che sappia tanto ingannar gli altri da non esser, in quel punto almeno, dal suo stesso inganno tratto in inganno. La persuasione del voler vincere è anch'essa *τρόπον τινά* una buona fede. La mala fede dell'intenzione, la disonestà cosciente è un discorso del più e del meno — perché non può esser mai assoluta. Ma nella mala fede inconscia dell'attribuir valore assoluto ai concetti che fanno comodo, come fanno comodo [1], — in quella *συμπίπτουσιν* tutti quanti tirano conseguenze da concetti arbitrariamente limitati, *ἀπ' ὄρφνης καλλωπισμάτων*, sia secondo previa classificazione, sia secondo il caso, in ogni modo parlando per autorità inadeguata: ricercatori e proclamatori ed espositori della « verità »; in quella sono tutti fratelli: tutti eristici (*i. e.* retorici).

Infatti sia che difendano il diritto d'esistenza di ciò che dànno per vero e finito solo perché essi vi si son fermati, sia che s'affermino distruggendo la verità altrui, in ogni caso vivono dell'altrui morte: *τὸ νεῖκος*!

Mentre il vero dialettico non si ferma sulla sua via a tirar le linee e a trarre i concetti, quasi conoscenza finita; non sfrutta la propria vita a foggiarsi una persona, né la difende come finita e assoluta, pretendendo che gli altri la riconoscano per tale. Non largisce agli altri una teoria, né disputando per que-

[1] Vedi p. 129-135.

sta chiede che gli altri lo riconoscano come « il filosofo ».

Ma appunto nel contatto con gli altri proseguendo la sua via, con qualunque persona parli e di che cosa anche, non sarà per lui un incontro indifferente, ma egli si sentirà individuo di fronte a individuo e non crederà d'esser tale fino a che non abbia comunicato il valore individuale persuasivo.

L'eristico « vuol mantener ragione » in ciò che altri non gli possa rispondere; — il dialettico vuol persuadere.

L'eristico vuole che l'altro non possa dimostrar che si possa agire diversamente da quanto egli dice; — il dialettico vuole che l'altro agisca sempre in conformità a quanto egli dice.

L'eristico vuol impadronirsi delle parole del suo interlocutore; — il dialettico della sua anima.

L'eristico è nemico dell'interlocutore, lo vuol negare; — il dialettico lo ama come la sua stessa vita, vuol costituirgli la persona.

L'eristico espone o difende la sua vita: si espone; — il dialettico: vive.

II. L'eristico si trova a dover difendere una cosa che per sé non si difende (perché come non finita nella sua presunzione di finitezza non ha persuasione). Mentre il dialettico diventa persuasivo, poiché vivendo la sua realtà più vasta e più potente (*ἕν διὰ δυοῖν*) in rapporto all'interlocutore e interessandosi di lui e amando la sua vita lo assorbe e lo trascende (v. Parte I[a], I, 3), e la sua dialettica non è altro che la conoscenza dell'anima dell'altro.

L'eristico che ha l'interesse di difendere i suoi interessi, non ha da dove trarre questa conoscenza: l'interlocutore gli è sempre, come nemico, oscuro: non gli è questo interlocutore, ma l'interlocutore — per agir sul quale egli non ha alcun criterio nella scelta *τῶν ἐνδόξων*. Come anche egli giri i sillogismi e

li volti e li moltiplichi, non potrà mai fare che siano necessari per l'altro di cui egli non sa quale contenuto metta diverso in quei concetti da cui quali altre necessità gli resultino [1].

Ben potrà fornirgli la topica luoghi e ingegni così da poter sillogizzare a piacere in lungo su qualunque soggetto [2], ma non gli darà la possibilità di sillogizzare con necessità l'altrui vita.

Ma questo che importa? — *Δυνάμενοι γὰρ ὅτι ταὐτὸν καὶ ὅτι ἕτερον διαλέγεσθαι, τῷ αὐτῷ τρόπῳ καὶ πρὸς τοὺς ὁρισμοὺς ἐπιχειρεῖν εὐπορήσομεν... Οὐ γὰρ ἱκανὸν πρὸς τὸ κατασκευάσαι τὸν ὁρισμὸν τὸ δεῖξαι ταὐτὸν ὄν· πρὸς μέντοι τὸ ἀνασκευάσαι αὐταρκες τὸ δεῖξαι ὅτι οὐ ταὐτόν* [3]. (*Top.*, A 5. 102 *a* 11). Così potremo

---

[1] PLAT., *Fedro*, 278 *c* e sgg. « I poeti, gli scrittori, i legislatori che hanno scritto le loro cose come finite, se sanno *εἰς ἔλεγχον ἰόντες* persuader gli altri di queste (che arbitrariamente finite non persuadono) così che esse appariscano *φαῦλα* di fronte a ciò ch'essi presenti dicono, non meritano quei nomi speciali ma il comune nome di filosofi ». Poiché infatti uno è il valore individuale ch'essi hanno saputo comunicare in presenza così da conquistar le anime. *Τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς.*

[2] *Top.*, *A* 1. 100 *a* 18: *Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον.*

[3] Bella *αὐτάρκεια*! Basta dire *τὸ λευκὸν κατὰ τοῦτο ἢ κατὰ τοῦτο* (*ὡς τύπῳ λαβεῖν*) « *τρόπον τινὰ* » *μέλαν λέγεται* e si possono fare infinite *ἐνστάσεις* che per arbitrarie che siano, richiederanno sempre nuovamente tutta la forza dialettica per esser superate. E l'altro, se non è Socrate, s'arrabbia. Così si può *εὐπορεῖν ἐν πάσῃ ἀπορίᾳ· καὶ γὰρ ἡ ἀπορία πόρος τις....* È questione di sfacciataggine.

inscenar sillogismi e apparir trionfanti; e se il non farsi toglier la ragione non è una prova che uno l'abbia, ma solo... che l'altro non gliela ha tolta — nelle accademie e dappertutto dove il discorso scritto o parparlato « partecipa » dell'accademico, gli eristici possono vantarsi delle topiche d'ogni genere. E Aristotele può a sua volta vantarsi della sua « scienza » del sillogismo [1] e dire che se uno non trascuri alcuna delle possibilità (tutto l' *ἔνδοξον* e tutti i modi dell' *ἔνδοξον*), riesca o non riesca, bisognerà riconoscergli sufficiente possesso della scienza [2].

II. *La Rettorica.*

Ma quando egli si volge a dar la teoria dei discorsi nell'altro campo: nel foro, nelle assemblee, dappertutto dove la parola non è rettorica, ma azione — se pur la vuol dare, deve dare la persuasione, il fatto trascendente per sé, che valido ogni volta, ogni volta sia tale da muovere altrui.

Questa forza egli attribuisce ai discorsi e questa s'acquista col metodo rettorico. Il metodo rettorico dunque se ha da esser in sé finito non deve chieder risorse fuori dei discorsi, ma i discorsi o meglio il discorso rivelando comunicare a ognuno il valore

---

[1] *Soph. El.*, 33. 184 *b* 1: *περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν, ἀλλ' ἢ τριβῇ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν.* — *Ego ista omnia feci.* — Difatti i moderni gli sono ben grati di queste sue fatiche e a gara lodandolo si provano ad imitarlo. Uno per molti: *When Sokrates had supplied the negative stimulus and indication of what was amiss, together with the appeal to Induction as final authority, Aristotle furnished, or did much to furnish, the positive analysis and complementary precepts, necessary to clear up, justify, and assure the march of reasoned truth* (G. GROTE, *Aristotle*, London, 1872, II, p. 160).

[2] *Top.*, *A* 3. 101 *b* 9: *ἀλλ' ἐὰν τῶν ἐνδεχομένων μηδὲν παραλείπῃ, ἱκανῶς αὐτὸν ἕξειν τὴν ἐπιστήμην φήσομεν.*

per se stesso comunicabile, persuadere chiunque voglia perch'ei possa persuadere altrui....

Qui le sentenze allora, qui gli esempi, qui gli entimemi — ma in prima gli entimemi: *τὸ ἐνθύμημα ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων.*

Ἔστι δ' εἷς μὲν τόπος... ἐκ τῶν ἐναντίων [1]: Bisogna dire che al contrario appartiene il contrario del bene che si perora, e che al contrario della cosa che un altro perora come buona non appartiene il contrario del bene.

Ma e « il bene »? quale è il bene?

Ἄλλος δὲ ἐκ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον... [2]. Anche questo mi sarebbe utile se sapessi secondo quale criterio una cosa è più e una è meno — ma quale il criterio? ecc....

Così dove uno cerca, resta ammirato dell'abilità degl'ingegni e della loro presumibile efficacia — e acuita è in lui l'invidia della forza con cui si menarono questi gran colpi. E se quella forza sta nella conoscenza del valore e in questo il bene e il criterio, questo non è negli ingegni, che in quanto siano tali, presuppongono il possesso del valore persuasivo.

Ma *τὸ πιθανὸν τινὶ πιθανόν ἐστι.* — Il « persuasivo » è il « persuasivo » secondo una data persona. Aristotele non aveva mai inteso di dar il *πιθανόν* per tutti, e infatti egli ci ha fornito uno studio delle persone e delle cose persuasive. È colpa nostra che l'abbiamo trascurato — ma la parola *πειθώ* ci aveva portato fuori di strada...

Si tratta qui d'un'arte basata sulla conoscenza di dati, come quella del medico: bisogna conoscer i dati sintomi per applicare le date risorse con le quali ottener i dati risultati.

---

[1] *Rhet.*, *B* 23. 1397 *a* 7.
[2] *ibid.*, *b* 12.

Dunque il bene non è più il bene, ma i beni; l'uomo non è l'uomo, ma gli uomini; lo scopo non è più l'unico scopo, ma gli scopi.

E allora i beni quali sono?

La salute, la bellezza, la ricchezza, l'amicizia, gli onori, la fama, la potenza della parola e l'abilità negli affari, le doti di natura, la vita (!), le virtù, i piaceri, la felicità (!)... *ταῦτα μὲν οὖν σχεδὸν τὰ ὁμολογούμενα ἀγαθά ἐστιν*!! [1].

Ma questi beni — siano essi tutti o meno che tutti o più che tutti — come li conosco così da farli viver colla loro efficienza (*Wirksamkeit*) anche quando non sono nella attualità (*Wirklichkeit*): da farli efficienti (*wirkend*) anche quando non sono effettivi (*wirklich*): da farli presenti quando non sono presenti: da crearli dunque nella mia parola? Che cos'è la vita? è un bene ogni vita, o solo la vita felice? Se ogni vita è un bene, non c'è bisogno della mia parola — perché ogni attualità è una vita; ma se è un bene solo la vita felice, cos'è la felicità?

« Poniamo per felicità [2] l'attività che la virtù porta al successo, la vita che basta a se stessa, le gioie della vita sicura, l'illimitato possesso di cose e persone con la facoltà di conservarlo e adoperarlo; poiché di questi [3] press'a poco in uno solo, o in più d'uno consistere la felicità convengono tutti [4]. Se dunque tale è

---

[1] *Rhet.*, *A* 6.

[2] *A* 5. 1360 *b* 14-30.

[3] Questi, che cosa? questi « beni »?

[4] « Press'a poco »... e « tutti »!! un luogo comune dunque e pur non comune, finito e pur infinito; la frase in greco comincia con *σχεδόν* e finisce con *ἅπαντες*. Ma questa « pressappochezza » del comune accordo diventa subito: *εἰ « δή » ἐστιν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη* ... le parti necessarie d'un press'a poco!!... E più sotto è confermata la loro necessità con *οὐ γάρ ἐστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα*. Aristotele parla come quell'avvocato che credeva di render imaginoso e stringente il

infatti la felicità, saranno necessariamente sue parti la nobiltà della nascita, la moltitudine degli amici e la amicizia dei buoni, la ricchezza, i molti figliuoli e i buoni figliuoli, una bella vecchiezza; e ancora le eccellenze del corpo: quali la salute, la bellezza, la forza, la grandezza, l'abilità atletica, la fama, la buona estimazione, la buona fortuna, la virtù; poiché allora uno sarebbe al massimo grado bastevole a se stesso quando gli fossero dati i beni in lui e i beni fuori di lui: poiché altri non ve n'è all'infuori di questi... a questo modo la vita sarebbe dunque sicurissima ».

Queste ancora saranno ben tutte le parti della fe-

---

suo discorso dicendo: « sentite che imagine! », « badate ora faccio un'argomentazione stringente », « avete sentito che argomenti? », o parlando della « densa compagine dei suoi ragionamenti » e della « diga contro la quale si romperà l'onda dell'eloquenza avversaria », ecc. — Egli si adula continuamente della ragionevolezza (necessità) di quanto dice, aggiungendo alle sue stanche e irragionevoli enumerazioni l'affermazione della necessità... e i posteri gli credettero e gli credono sulla parola. — Qui del resto apparisce chiaro come Aristotele si facesse suggerir le idee dalle parole, come cioè non scrivesse pensando, ma pensasse scrivendo: Scrivendo a caso le cose che in qualunque modo possano esser dette in rapporto alla felicità, egli si trova ad aver messo accanto « la forza e la bellezza », e « la fama e la stima »; e allora salta agli occhi la distinzione che le prime appartengono all'interno, le altre all'esterno; e senza curarsi se e come questo interno sia la ragione dell'esterno, egli la afferra quale criterio generale e necessario secondo il quale si posson dire i beni; e come uno che si ritrova nella via conosciuta dopo aver passato al buio molte siepi, e molti fossi saltato — compiaciuto esclama: *οὐ γάρ ἐστιν ἄλλα παρὰ ταῦτα*. Certamente: tutti gli uomini abitano in Grecia o fuori della Grecia: *non datur tertium*. — E poi segue quasi automaticamente: *ἔστι δ' ἐν αὐτῷ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν σώματι, ἔξω δὲ εὐγένεια καὶ φίλοι καὶ χρήματα καὶ τιμή*. E l'apparenza scientifica è per tal modo fornita. A tormento dei futuri commentatori egli non si dà poi la cura di tagliare l'enumerazione fatta prima a caso e di completar questa così felicemente callopismatica, ma lascia quella a suo posto e questa lascia incompleta, e seguita a scrivere.

licità o anche più che tutte o meno che tutte; ma esse sono nuovamente quei beni che per renderli efficienti, persuasivi dobbiamo far viver vicini anche se lontani. E per darli dobbiamo averli certi. Ad esempio i figli costituiscono la felicità in ogni caso, purché siano in gran numero, o soltanto quando sono buoni? Che se la felicità sta nel loro numero, non fa d'uopo della nostra parola — bensì d'una donna; ma se la felicità sta nella loro bontà, quale è la bontà dei figliuoli?

« La bontà sta nell'eccellenza del corpo, come a dire nella grandezza, nella bellezza, nella forza, nella abilità atletica; o dell'anima: nella temperanza e nel coraggio che sono le virtù del giovane... »[1].

E queste sono nuovamente le stesse cose che come non le abbiamo così non le possiamo dare, come non possiamo dare né la buona né la mala fortuna e non sappiamo se sia un bene la sicurezza di una vita che non sappiamo se sia un bene o un male, e che in ogni modo buona non possiamo comunicare ad altri quando in noi non l'abbiamo.

— Ma, protesterebbe forse Aristotele, ma questo si chiama non voler intendere; non parliamo né del bene né dei beni in sé, né vogliamo comunicar alcun valore, né dare in alcun modo la persuasione. Come il medico non può crear corpi che non abbiano bisogno del cibo e non siano esposti ai mali; ma s'informa a quelle necessità del corpo che *ὑπάρχουσιν* (che sono vicine) ed usa dei mezzi che in rapporto a queste sono a sua disposizione (sono presenti, vicini, *ὑπάρχουσιν*) a provocare quei mutamenti che sono del caso, e delle cose che sono lontane e solo nella fantasia degli entusiasti ed estatici: degli idealisti [2], egli non si cura, che

[1] *A.* 5. 1361 *a* 3.

[2] In una parola « dei pazzi », come nei *Problem.* (*A* 1. 953 *a* 10 sgg.).

né anche gli sarebbero utili; — così noi non inventiamo le anime e i loro beni, ma le troviamo coi beni che ad esse son tali; non abbiamo quindi necessità di darli, di crearli i beni, ma li adattiamo quali essi già sono presenti nella realtà delle relazioni dell'uditore, e li significhiamo come essi sono già efficaci nella sua mente, e allo stesso modo i mali, e così provochiamo quei mutamenti che sono del caso.

Allora possiamo parlare delle « prove » dell'arte rettorica come delle *ἄτεχνοι πίστεις*: *ἄτεχνα δὲ λέγω ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται ἀλλὰ προυπῆρχεν* [1]. *Καὶ γὰρ τῶν ἀτέχνων τρόπον τινὰ τέχνην ποιοῖμεν ἄν*. Infatti ciò che *προυπάρχει* non è sempre uguale, ma anzi ogni volta diverso o addirittura contrario [2], e la rettorica ci insegnerà una volta per sempre il criterio per *στοχάζεσθαι* ogni volta *τῶν ἐνδόξων*, che son poi *τὰ προυπάρχοντα* (nello stesso tempo *τὰ δυνατά* e *τὰ ἂν φαινόμενα*).

Il sarto è sarto non perché sappia fare vestiti, ma in ciò che sa fare ogni volta il vestito: ogni volta il « basto » adatto al « dosso » proposto. Quando ha preso sette o otto misure, il sarto non fa un vestito rettorico, ma quello che vesta perfettamente il tal individuo. Poiché egli possiede nelle mani che sanno tagliare, la conoscenza del taglio dei vestiti, che secondo il criterio di quelle misure — che egli, per ciò appunto che è sarto, sa quali e quante prendere significative — per ogni dato caso, in dato modo si muta.

Il medico non è medico perché conosca medicamenti ai mali, ma in ciò che sa applicare ogni volta il medicamento che è del caso; è per la conoscenza definita delle parti del corpo sane e delle loro rela-

---

[1] *Rhet.*, *A* 2. 1355 *b* 36.
[2] Vedi p. es. *A* 7. 1364 *a* 23-30!

zioni e misure e funzioni regolari, e per la conoscenza dei mali che queste condizioni perturbano, come e quanto le perturbino, che egli è in grado in presenza del caso concreto di riconoscere i dati sintomi del dato male al quale applicare il dato medicamento.

Ogni arte delle cose fuori dell'« arte » ha il suo criterio nell'intelligenza dei segni dei casi concreti. — Ma un retore che possegga anche l'infinita diversità dei modi, come i beni son detti, sarà sempre di fronte al caso concreto come un dottore che conosca tutti i rimedi, ma non conoscendo i sintomi dei mali nel corpo sia sempre nella crudele alternativa se praticar un salasso o far un'iniezione, se dar la canfora o la morfina ecc.: sarà in altre parole non come un medico ma come un farmacista.

Egli farà dei bei discorsi conseguenti, nei quali il buono, il bello, l'utile, la ricchezza, la gloria, la felicità appariranno mirabilmente concatenati, ma l'uditore ammirato dirà sempre: *ut convenientia dicas, mihi tamen non convenit* [1], o come Elettra *ἀλλ' οὐκ ἐμοὺς τρόπους λέγεις* [2].

— Ma la Rettorica è anche psicologia, la Rettorica conosce le passioni e i caratteri, e in questo possiede la scienza dei segni!

Infatti vi sono annotati molti casi dove gli uomini s'arrabbiano, o sono calmi, o si sdegnano, o invidiano, o amano, o odiano, o compiangono, o si compiangono, o si vergognano... e sono giudicati molto dilettosi a leggersi. A chi piace.... Ma noi ora non vogliano diletti: noi vogliamo una specie d'indice, di guida per i discorsi bene accetti agli uomini, dei quali conosciamo tutta la incomposta materia prima. Noi abbiamo bisogno di sapere se lo stesso uomo che s'ar-

[1] *Du magst Recht haben — mir ist es aber doch nicht recht.*
[2] cfr. SOFOCLE, *Elettra*, 397.

rabbia per le cose che ci vengon dette, sia calmo di fronte a quelle altre, sia capace di quegli amori, di quegli odi, di quegli sdegni, di quelle pietà, di quelle invidie ecc., o se l'una cosa escluda o limiti l'altra: se l'invidioso non possa sdegnarsi, e il pietoso odiare ecc.; o se invece esse non costituiscano personalità, ma lo stesso uomo di fronte a diverse cose possa provar via via i diversi sentimenti, ed anzi tutti gli uomini siano così fatti. E per far diventar significativi i fatti bisogna nel primo caso dare il rapporto di quelle diverse persone, perché uno sappia da quei fatti concludere se ha da fare con un uomo piccolo, grande, generoso o vile... e quali beni preferisca: se i molti figliuoli o i buoni figliuoli... o la vita... o la felicità.

Pel secondo caso bisogna sapere se la collera sia sempre la stessa, e l'uomo che s'arrabbia lo stesso, per qualunque cosa s'arrabbi: se ad esempio il *μέγας θυμὸς διοτρεφέων βασιλήων* i quali *ἀγανακτοῦσι διὰ τὴν ὑπεροχήν* [1] sia quello stesso di chi « *φιλοτιμούμενος ἐπὶ τῇ ἰδέᾳ* » *ὀργίζεται* « *τοῖς κακῶς λεγοῦσιν* » *εἰς τὴν ἰδέαν* [2]... o se invece ci siano gradi e differenze, e quali allora e in quale vicendevole rapporto siano i diversi gradi delle diverse passioni... Ma questo è fantasticare: — nei primi capitoli del 2° libro non c'è niente di tutto ciò, come a dire che somigliasse a una norma, a un criterio, ma c'è solo la congerie dei singoli casi.

— Ma ci sono *τὰ ἤθη κατὰ τὰς ἡλικίας καὶ τὰς τύχας* [3].

E questi proprio segni che gli occhi vedono subito, almeno quanto all'età. Ma nuovamente sono tutti uguali i giovani della stessa età e i vecchi della stessa età, e i ricchi e i poveri? O anche se l'età e la fortuna non siano che due singoli fattori differenziali,

[1] cfr. *B* 2. 1379 *a* 4-6.
[2] cfr. *ibid.*, 33-35.
[3] *B* 12.

sono essi della stessa efficienza in tutti gli uomini? E in ogni caso di che aiuto c'è questo criterio quando non intendiamo il significato degli altri?

Aristotele non ha risposto nella *Rettorica* e non è qui per risponder ora. Ma se ci fosse, si sdegnerebbe per questo nostro *δυσχεραίνειν* e prender tanto per sottile la parola *τέχνη*, come già prima la parola *πειθώ*. Che prima pretendevamo dalla rettorica che creasse la vicinanza delle cose lontane, ora pretendiamo che ci dia i segni vicini dai quali ricostruire ciò che è lontano cioè la natura dell'interlocutore. — Voi — egli direbbe — andate ancora sempre intorno e parlate d'un valore come anche prima; che se apparentemente vi siete adattati al mio *ὅσα ὑπάρχει*, ora pretendete nuovamente il rapporto di quanto può *ὑπάρχειν* a un qualche valore per aver in questo non so quale criterio di quello. Bisogna *στοχάζεσθαι πῶς τυγχάνουσι ποῖα προϋπολαμβάνοντες* [1]: non cercar segni e ricostruir la natura e a questa applicar i luoghi preparati, ma direttamente parlare secondo che la situazione insegni. *Οὔτε γὰρ πόρρωθεν οὔτε πάντα δεῖ λαμβάνοντας συνάγειν· τὸ μὲν γὰρ ἀσαφὲς διὰ τὸ μῆκος, τὸ δὲ ἀδολεσχία διὰ τὸ φανερὰ λέγειν* [2]. « Non conviene prender le cose da lontano né portar tutte le cose insieme, ché quello riesce oscuro per la lunghezza, questo, per lo svolger cose manifeste, prolisso ». « Ma conviene... aver certo *περὶ οὗ δεῖ λέγειν, τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα, ἢ πάντα ἢ ἔνια* » [3]: *λέγω δὲ* conoscer da vicino le cose vicine — « come, quando si voglia consigliar la guerra o la pace agli Ateniesi, quali le loro forze militari, se di terra o di mare o tutte e due, e quante, e quali i proventi, quali gli amici e i nemici... »; « o

[1] *B* 21. 1395 *b* 10.
[2] *B* 22. 1395 *b* 24.
[3] *ibid.*, 1396 *a* 4.

quando si voglia lodarli [1] [l'assunto sarà impossibile] *εἰ μὴ ἔχοιμεν* la battaglia navale di Salamina o la battaglia di Maratona ecc.... »; « poiché infatti [quelli che parlano] non prendono i loro argomenti da qualunque cosa, *ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον ὑπαρχόντων* [2], « [e necessitati a parlare] all'improvviso [3], bisognerà adoperarsi allo stesso modo avendo riguardo *μὴ εἰς ἀόριστα ἀλλ' εἰς τὰ ὑπάρχοντα* delle cose in questione, cercando di tirar le linee quanto più fitte e vicine al fatto; poiché, *ὅσῳ ἂν πλείω ἔχῃ τῶν ὑπαρχόντων*, tanto più facile riuscirà la dimostrazione, e quanto più vicine [le argomentazioni] *τοσούτῳ οἰκειότερα* e meno... *κοινά*! ».

Bisogna dunque avere le relazioni vicine e determinate [4] di quel nucleo di relazioni che è ogni punto della vita (*πρᾶγμα*), ogni questione: e non in altro modo dette o ad altre cose riferite, lontane e generali, ma quanto più possibile familiari alla loro materialità, che altrimenti parleremo per generalità vagamente [5]. E tanto più, tanto meglio, ma mai s'arriverà col moltiplicare le tangenti a ricerchiare il cerchio se non *εἰς ἄπειρον*, mai s'arriverà con concetti a rifare un punto della vita. Non però questo cessa d'esser in ogni modo il caso di limite, la meta d'ogni rettorica: e allora vedo la rettorica — ma non vedo i retori. Infatti è questo il caso del silenzio o meglio dell'infinita oscura voce delle infinite determinazioni

---

[1] *ibid.*, 12.
[2] *ibid.*, *b* 1.
[3] *ibid.*, 6.
[4] *ὑπάρχοντα* messe, 1396 *b* 8, in contrapposizione ad *ἀόριστα*.
[5] Naturalmente Aristotele identifica ogni « vicinanza delle cose lontane » colle generalità dei luoghi comuni nel non esser l'eco fotografica della voce della materialità. E sintomatico è come egli adoperi la parola *κοινά* che finora gli ha servito a definire le argomentazioni retoriche, proprio in questo senso di « vaghe ».

in ogni punto del tempo e dello spazio: la personalità del retore (la sua previsione, il suo interesse) è ridotta al punto. Parlano i fatti — come non possono a meno di parlare dappoiché *ὁ παντοῖος ἄβιος βίος* è un fatto.

E la via per questo possesso:

Questa conoscenza della infinita materialità delle relazioni annodata e determinata in ogni caso particolare — la rettorica non la può dare se non voglia correr l'infinita via dei casi particolari, che anche ammessa nel caso di limite perfetta, sarebbe inutile come quella che per il qualunque discepolo sarebbe priva dei segni di riconoscimento. Di fronte al caso speciale come vi riconoscerebbe uno il tal caso della sua infinita rettorica? Aristotele stesso lo dice: *οὐδεμία τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον... τὸ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν* (A 2. 1356 *b* 28).

L'astrazione di singole relazioni e l'assunzione in quel riguardo di quanti più possibile casi particolari è cosa delle scienze particolari [1]. E se anche volessimo a scopi retorici far passare al nostro discepolo il tirocinio di tutte le scienze finite nell'infinito, ma non gli potremo mai comunicare il criterio dell'opportunità di fronte al « qualunque caso », se già egli non l'abbia nella vista che vede vicine le cose lontane (e allora non avrebbe bisogno di noi).

Quando non glielo possiamo comunicare, bisogna ch'egli si trovi a possederlo: bisogna ch'egli si trovi ad aver vicine le cose delle quali abbia a

---

[1] *A* 8. 1366 *a* 19: *περὶ τῶν περὶ τὰς πολιτείας ἠθῶν... διηκρίβωται... ἐν τοῖς πολιτικοῖς.* — *A* 4. 1359 *b* 2: *καθ' ἕκαστον μὲν οὖν ἀκριβῶς διαριθμήσασθαι καὶ διαλαβεῖν εἰς εἴδη περὶ ὧν εἰώθασι χρηματίζειν, ἔτι δ' ὅσον ἐνδέχεται περὶ αὐτῶν διορίσαι κατὰ τὴν ἀλήθειαν, οὐ δεῖ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ζητεῖν διὰ τὸ μήτε τῆς ῥητορικῆς εἶναι τέχνης ἀλλ' ἐμφρονεστέρας καὶ μᾶλλον ἀληθινῆς...* ecc.

voler parlare: che sia loro materialmente vicino. Bisogna ch'egli sia opportuno fra cose opportune come ogni altra semente nella sua regione.

Poiché ogni semente possiede gli argomenti e i luoghi per persuader alla sua terra la necessità di dare ad essa il giusto nutrimento, al suo sole di darle la giusta luce e il giusto calore, alla sua pioggia d'annaffiarla nel giusto tempo e nella giusta misura, a quel vento o a quegli insetti di diffondere il suo polline... e « tutte queste cose ». Ché se la terra fosse un'altra terra, se altro sole, altro vento, altri insetti rifiutassero quella loro opera a quella semente, né la semente anche lo chiederebbe; ma, altra semente essendo, altre cose chiederebbe che dalle condizioni le fosse concesso di chiedere e d'impetrare.

Così non c'è mica bisogno, che l'ateniese persuada i cinesi o il cinese gli ateniesi; ma parli l'ateniese ai suoi ateniesi atticamente delle ulive, e il cinese in cinese ai suoi cinesi dei mandarini!

Quanto più l'ateniese sarà buon ateniese, tanto più potrà parlare agli ateniesi in modo vicino. Né si darà il caso che un ateniese del tempo di Solone abbia a parlare a un ateniese dei tempi felici che videro Aristotele, se non nell'Ade, dove pare che l'onda del Lete faccia dimenticare a ognuno, fra le altre cose, anche la sua rettorica, sicché un mandarino si possa scambiar con un arconte. Ma per la provvida cura degli dei *προϋπάρχει ἑκάστῳ ὁ σύμφυτος αἰών*. E due concittadini (che quando parlino insieme, saranno dunque anche contemporanei) parleranno sempre così che la parola dell'uno si trovi ad essere familiare e bene accetta all'orecchio dell'altro e viceversa — sempre che siano ambedue cittadini *comme il faut*: che abbiano sulle pareti delle loro case le rappresentazioni delle battaglie vittoriose di Maratona e Salamina, e negli atri i busti gloriosi di Milziade e di Temistocle, e in petto gli stessi concetti e gli stessi giudizi, detti con

le stesse parole, succhiati in prima col latte materno, confermati poi e consolidati dalla scuola e dalla vita alla stessa rettorica di preconcetti e di pregiudizi. Infatti dice il filosofo: « Questa è la ragione per cui più persuasivi parlano alla folla i semplici che gli 'studiati', come anche dicono i poeti che gli uomini della folla parlano alla folla con più opportuna abilità; poiché mentre quelli parlano per luoghi comuni e generalità, questi dicono quello che sanno, cioè cose sempre vicine al caso (*i. e.* i luoghi comuni speciali, opportuni) » [1].

— Ma questo possesso è ancora un possesso morto, una possibilità non un atto; — direbbe forse qualcuno in linguaggio aristotelico.

Un medico, che è pagato per ridonar la salute, è tutto lui « volontà della salute altrui »: egli ha preso la persona della salute dei corpi, la quale per diversi che siano i corpi nei loro diversi malesseri è sempre una. E ogni corpo malato gli si presenti è suo interesse renderlo sano.

Ma il buon cittadino che conosce i modi familiari e bene accetti agli altri, che interesse ha ad usarne, che interesse a proporre una cosa che faccia piacere a questo, e una che faccia piacere a quello, così ch'esse siano sempre bene accette? Queste cose che fanno piacere, come non sono della salute di quello cui fanno piacere, ma della sua illusione eventuale, hanno scopi ogni volta diversi, quanto diverse ogni volta le illusioni delle persone. Sicché l'interesse d'ognuno di questi scopi vive in ognuno, che per quest'interesse appunto è fatto quella tal persona; ma non possono vivere tutti questi interessi speciali e diversi e anche contrari in una persona, che non sarebbe una persona ma

[1] *B* 22. 1395 *b* 26-31.

il caos delle persone, la negazione dell'interesse nella negazione della persona: che in un tempo vorrebbe il più e il meno, il caldo e il freddo ecc.

Ma bisogna che l'uno abbia il suo utile appunto nel compiersi delle illusioni dell'altro, che cercando pur l'effettuarsi delle proprie illusioni riesca egli stesso utile agli altri[1]. Non avrà egli allora conoscenza morta dei luoghi comuni opportuni, ma la sua vita sarà un luogo comune: *Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* (Eraclito).

Nella comunella ideale (*κοινωνία κακῶν*) fiorisce allora il cittadino così come ogni pianta nella sua regione. Nel punto ch'egli così vuole, gli è già dato di ottenere, perché altrimenti egli non vorrebbe così, ma altrimenti. Egli ha quello che vuole, perché non vuole che quello che gli è dato. La sua volontà di continuare è parte integrante dell'altrui continuazione: *ἕκαστος γὰρ κοινωφελῶς φιλοψυχεῖ*. Sicché ognuno vive *ὡς ἰδίαν ἔχων φρόνησιν* (Eraclito): consiglia, propone, comanda e vince; ma in ciò appunto egli ha già obbedito.

Ma dove la comunella non è giunta a questo punto ideale, meta dei sogni dei filantropi, dove l'illusione dell'uno non ha in tutto già obbedito alla convenienza delle altrui illusioni, la sua fondamentale ignoranza inimica dell'altrui vita deve apparire in un qualche suo bisogno non, come gli altri, esaudito prima che espresso. E se questo bisogno prenda la forma di consiglio, proposta, comando: si vesta di parole per venir soddisfatto, allora apparirà la miseria del singolo come d'una pianta cui sia tolta la terra di sotto, che con le radici in aria cercherebbe invano coi suoi consueti argomenti ottenere il nutrimento necessario. Così egli

[1] Vedi Parte prima, II, cap. 3°.

farà palesemente impeto verso il suo punto (che agli altri, ai quali egli parli, sarà dannoso o almeno indifferente) e afferrerà a caso tutte le consuete, convenute espressioni del buono e del bello per chiamar quella cosa che egli vuol ottenere, o addirittura s'affannerà a esortare, a spingere, a pregare senza ragioni, ma solo facendo leva del proprio desiderio che la cosa avvenga (come Critone quando vuol far fuggir Socrate, esauriti i suoi argomenti: *Ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ, ὦ Σώκρατες, πείθου μοι καὶ μηδαμῶς ἄλλως ποίει*). Come il maldestro che vuol smuover una pietra, che ignaro della volontà di questa, non s'adoperi con cunei, con leve, con rulli sottoposti a creare l'equilibrio instabile e farsene dominatore, ma pur la spinge facendo impeto con tutto il suo corpo — e non riesce a smuoverla. — Così l'altro sospinto con questa brutalità, intende che la cosa, che l'altro vuole, è tanto poco buona in sé da aver bisogno di tutte le frasi convenute della bontà (che egli, pel non coincidere del suo interesse con quello dell'altro, riconosce per tali), e che l'altro a sua volta è tanto poco sicuro della riuscita da dover metter in pegno la propria persona, e s'accerta che quella cosa è per lui del tutto cattiva, e che dovrebbe compierla sacrificandosi solo per compiacere all'altro; così che se anche prima forse la avrebbe fatta, come a lui ignota e indifferente, ora ha una certa ragione per non farla.

La rettorica dunque persuade solo in quanto ha già obbedito: *ἡ ῥητορικὴ πείθει ἢ πείθεται.*

E questa rettorica non s'esercita solo nelle orazioni, ma in ogni parola che si scambia utile alla propria vita che se voglia esser efficace deve giocar coi valori che *προϋπάρχουσιν*, ma negli atti che se non abbiano a riuscire inutili o perniciosi devono muoversi nella direzione e coi mezzi prestabiliti, ma nella stessa inerzia che se non riposa sulla sicurezza delle istituzioni convenute contiene in sé la vendetta.

Il possesso della rettorica — la rettorica opportuna fatta di luoghi comuni speciali — s'organizza in ogni singolo per l'informarsi dei suoi interessi agli interessi degli altri: onde chieda la sua vita ciò che è dato secondo le possibilità della *κοινωνία*, *κατὰ τὸ προϋπάρχον ἦθος*, e sia il singolo *ἐντελεχής* nell' *ἄβιος βίος* dove egli *τυγχάνει γεγονώς*: opportuno fra cose opportune, vicino a ciò che egli vuole a sé vicino e cui la vicinanza della sua volontà è necessaria. Il possesso della rettorica è l'esser posseduto dalla rettorica della *κοινωνία*: esser parte materiale di questa. E come questa *προϋπάρχει* ogni volta, ogni volta *προϋπάρχει* nell'individuo la rettorica: la rettorica è un fatto.

Se per dar la *πειθώ* l'arte rettorica è impotente come quella che non può dar la vicinanza delle cose lontane, per dar la rettorica essa è vana del tutto, che non la può generare come non può creare il tempo, il luogo, il nascimento.

Ma di fronte al fatto dell'azione d'un uomo sull'altro — avvenga esso per l'individualità trascendente di quello o per l'ingranaggio degli interessi: per creazione della vicinanza o per la vicinanza materiale (preesistente, contingente) — se niente può l'arte rettorica; può, sotto il nome d'arte, la *θεωρία* tutto quello che a proposito di tutti gli altri fatti: raccogliere *τὰ ὑπάρχοντα* che appaiono all'occhio vicino, le apparenze (cause) concominanti, e affermar d'aver dato ragione di quelli quando ha classificato queste.

L'assunto d'un'arte della persuasione di « comunicare altrui la forza della persuasione », che coincide con l'assunto di comunicare la persuasione, di creare la vicinanza delle cose lontane: è anch'esso ridotto come gli altri assunti « filosofici » a trar le linee vicine dell'apparenza dei fatti.

Come per dar la dialettica egli non cerca di dar

nella vista più lontana il criterio per la miopia delle altrui opinioni, ma le opinioni enunciate prendendo come fatti, trae dalla raccolta delle loro relazioni apparenti (*καθόλου ὑπόληψις*) gli schemi, gl'ingegni della topica, e crea la teoria delle opinioni enunciate: così per dar la forza della persuasione egli non comunica la persuasione, ma le manifestazioni del persuadere prendendo come fatti, egli raccoglie e classifica le apparenze dei singoli casi di persuasione: *οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς* (*τῆς ῥητορικῆς*), *ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανά* [1].

Poiché sta il fatto che un uomo muove un altro colla sua parola, *τὴν αἰτίαν ἐνδέχεται θεωρεῖν*: ci è dato *θεωρεῖν* la ragione [2]. La ragione del fatto è l'individualità trascendente di chi parla; *θεωρεῖν* questa vorrebbe dire comunicar la persuasione. Ma Aristotele intende: poiché sta il fatto che uno apparisce trascinato dalla parola dell'altro, vuol dire che ci sarà la sua causa ogni volta; e poiché ogni apparenza d'ogni singolo caso è parte della causa (ché il caso altrimenti non sarebbe quello ma un altro), queste apparenze sono *τρόπον τινά* cause: sicché è dato considerare, raccogliere, classificare questi dati che appariscono in ogni fatto.

La rettorica ha la sua materia nelle condizioni dei fatti di persuasione avvenuti: *ἡ ῥητορικὴ ἐκ τῶν ἤδη βουλεύεσθαι εἰωθότων* (*συλλογίζεται*) [3]. Essa fa la teoria di ciò che *προϋπῆρχεν* nei fatti del passato, e questo chiamando *τὰ ὑπάρχοντα πιθανά* pel futuro presume di dar la ragione della persuasione.

Così il fatto della persuasione si scinde nella infinita materialità, poiché l'anima della persuasione —

[1] *Rhet.*, *A* 1. 1355 *b* 10.
[2] *ibid.*, 1354 *a* 10.
[3] *ibid.*, 1357 *a* 1.

la persona trascendente di chi persuade — è ignota alla corta vista della *θεωρία*.

Quei dati appartennero nei singoli casi alla persuasione solo in quanto dominati (*vergeistigt*) dall'oratore; nella persona di questo sta la possibilità di dominare anche altri dati in qualsiasi altro caso, i quali per sé sono sempre oscuri e impotenti. Mentre quella è sempre costante, questi sono sempre diversi a seconda della situazione: dell'uditorio.

Il criterio della persuasione sta nella conoscenza di ciò che gli uomini vogliono, senza saperlo, che saziando la volontà trascende le illusioni individuali — e il criterio della teoria classificativa delle orazioni sono appunto queste illusioni individuali: la conoscenza di ciò che questo e quello vuole.

E questa conoscenza è l'enumerazione arbitrariamente finita degli infiniti modi come gli uomini si fingono la felicità, il bene, il male ecc., e le manifestazioni delle loro passioni, delle loro virtù, dei loro caratteri, come distintamente appariscono e sono detti nella vita vicina (non definiti per ciò ch'essi significano per l'individuo): *τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*.

La rettorica è così il registro di ciò che gli uomini dicono per lo più di desiderare, delle cose che per lo più si dicono virtù e passioni ecc., poi delle sentenze che per lo più si ripetono, degli artifici che per lo più sono stati applicati ecc.: tutti i frammenti della vita, la materialità delle relazioni, ordinate via via in riguardo all'una o l'altra parola (bene, male, virtù ecc.) come i vetri colorati in un caleidoscopio. Ma in realtà sono i rottami del naufragio della filosofia.

Se c'è un dio per la *κοινωνία κακῶν*, egli ha ben scelto Aristotele quale suo istrumento. Il filosofo credeva scrivendo la rettorica di far un manuale che rappresentasse il meglio delle sue lezioni parlate di rettorica, come queste gli erano certo il meglio di quanto

s'era mai fatto in questa *πραγματεία*. E invece della sua autorità di filosofo erede e volgarizzatore [1] della grande vita filosofica della Grecia il dio s'è servito per affermare la via fatta e anticipare la via del futuro: la rettorica attuata nella vita.

Perché ognuno abbia la sicurezza della vita senza avere in sé alcuna forza di questa sicurezza ma per la convenzione, perché l'inerzia d'ognuno agisca sugli altri per la necessità delle correlazioni così che ognuno abbia l'illusione dell'attività razionale, perché l'individualità sciolta nelle relazioni abbia l'apparenza delle individualità più forti, il dio congiunge in lega i minimi bisogni e la vita di questi sostituisce alla vita dell'uomo. Così ognuno credendo viver la propria vita muova gli altri e sia dagli altri mosso e abbia certa la via per vivere fra gli altri.

Sognarono già un « valore » e una via sicura per ognuno, una sapienza della propria vita, che agli altri si potesse comunicare, che fosse valida a muovere il cuore d'ognuno: perché l'uomo potesse aver quello che in tanti modi illuso chiede e non ha, e gli altri a questa stessa via portando identici a sé insieme pel comune amore giungere al bene. Quelli erano illusi. — Il fine è nella vita d'ognuno, perché pur viva, e il bene nella possibilità di questa.

Così la necessità stessa guidò gli uomini per la via del bene attraverso i loro tanti tentativi. E se per questa pur via procedendo essi siano ancora l'uno all'altro un accidente, ma sempre più il vocabolario della virtù e del bene e di tutte quelle altre parole che quegli illusi fantasticarono, per il parlare, per il predicare, per l'insegnare e lo scrivere vieppiù s'arricchisce. E va lode ad Aristotele, che primo questo vocabolario con

---

[1] *διχῶς λέγεται!*

infinita pazienza dalle parole degli uomini raccogliendo compilò, e — se pur con le tante eccezioni e imperfezioni quali inerenti all'ancora imperfetto metodo dell' *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* — costituì il primo codice della sapienza della vita, e le sue prime conquiste rese *ἀπερίτροποι*.

Per questo infatti egli fu il primo motore a tutte le altre codificazioni nei secoli che seguirono, a quelle che ora con sempre maggior *ἀκρίβεια* gli studi statistici compiono a maggior gloria della sufficienza inerte e timorosa.

IL DIALOGO DELLA SALUTE

Gorizia, 1910

Al mio Emilio
in memoria delle nostre sere
e a quanti giovani
ancora
non abbiano messo
il loro Dio
nella loro carriera

IL DIALOGO DELLA SALUTE

1. « Dio vi dia la salute », augurò il custode del cimitero ai due amici che uscivano. Nino protestò:

— Perché irridi vecchio al nostro stato mortale? ben sai tu che a nulla ci giova la salute.

Il vecchio taceva e guardava le sue tombe.

— Pure — disse poi crollando il capo — pure ... Dio vi dia la salute.

I due amici uscirono e s'incamminarono in silenzio per la via deserta.

Nino ruppe il silenzio quasi continuando.

— Parlava in buona fede, eppure il suo augurio suona irrisorio.

Rico. Tale in fatti suona a noi che non l'abbiamo la salute.

Nino. Ma l'avessimo anche, non essa ci salverebbe dall'estremo passo che il vecchio ha in sua balìa.

Rico. No certo. Ma è diverso per chi è sano e per chi è ammalato.

Nino. E che importa a me più esser sano o ammalato se devo morire? O se pur c'è una differenza più mi sarà doloroso abbandonare questo mondo che a me sano sarà lieto, che abbandonare un luogo di tormento per cessare nell'incoscienza il dolore del male. Ché se la morte è il supremo dei mali è per la via degli altri mali ch'io potrò prepararmi a sopportarlo.

Rico. Dici bene, ma dimmi: come si fa a sopportare il male? Forse che perché io lo sopporti esso diventa meno male di quanto fosse prima o come avviene?

Nino. Certamente esso resta quale è, ma io non lo sento più come prima lo sentivo.

Rico. Così dunque come il freddo è male quando il tuo corpo s'irrigidisce e il sangue non circola più e tu senti dolore a ogni estremità, ma se tu con la ginnastica e l'abitudine indurisci il corpo prima e quando ogni volta nel freddo tu non cerchi riparo, ma cerchi col movimento di far circolare il sangue, tu potrai sopportar quello senza dolore e non ti sarà più un male.

Nino. Così appunto.

Rico. E lo stesso si può dire del caldo, e delle privazioni, e della fatica, e dell'insonnia, e di tutte le altre cose simili.

Nino. Certo.

Rico. Ma dimmi se ciò che può esser male e può non esser male, può esser male per me e non esser male per te, e per me può esser male talvolta e talvolta no, lo possiamo chiamare male (per sé stesso) — così da esser male sempre e per ognuno, e da ammalare chi ne sia affetto?

Nino. No certo.

Rico. Ma chiameremo invece tristo e (in sé) ammalato colui cui è male ciò che per gli altri non è male, poiché con la sua presenza fa diventar male ciò che non è male.

Nino. Così sembra anche a me.

Rico. Vedi ora se come per il corpo sano le cose delle quali parlavamo non sono mali, ma per l'ammalato, non siano così anche tutte le altre cose per le quali gli uomini si dolgono come la solitudine, l'oscurità, la povertà, la cattiva opinione del prossimo e tutti i mali del corpo e il supremo male infine, la morte

— per l'uomo tristo bensì mali, per l'uomo sano cose indifferenti?

Nino. Io sono con te finché tu fai il parallelo fra le cose che il corpo sano sopporta e il corpo invalido fugge come a lui perniciose, e quelle cose del mondo esterno che se affliggono l'animo debole non toccano l'animo forte; e fin qui ben credo che la salvezza dell'uomo sia in quella « salute » che il vecchio ci augurava.

2. Ma ci son cose che distruggono la salute stessa e del corpo e dell'anima, contro le quali né forza fisica vale né animo libero, cose che ti tolgono appunto questa libertà e questa forza e ti tengono debole e miserabile in lor balìa. Che ti valgono le membra pronte e sicure con lungo studio a ogni lavoro esercitate e indurite a sopportar gli insulti delle intemperie, se un accidente qualsiasi, se una malattia può rendertele per sempre e deboli e dolorose, e in brev'ora toglierti del tutto la vista e il godimento di questo caro mondo? Quale forza fisica o quale virtù ti potrà mai salvare dalla morte?

No: val meglio coglier l'attimo che fugge, sani o malati, e fuggire con lui, quando che voglia il caso.

Rico. Bene! io ammiro come ciò che dici tu assomigli così a ciò ch'io vedo, che mentre parli parmi quasi parlar io per tua bocca. E come uno per ciò che con le mani o con l'orecchio avverte si fa più sicuro di ciò che appare all'occhio, così io trovo nelle tue parole la riprova di ciò ch'io ho sempre creduto capire pur non essendo sicuro del mio possesso. — Ma, per Dio, ora che ho assaporato questa gioia io non ti lascerò finché non avrò vuota la coppa. Poiché che mi giova ch'esso sia in parte sicuro il mio possesso se non è in tutto? Per piccola che sia l'apertura ci sfugge il nostro possesso, ed io mi sento nuovamente vuoto ora, e mi pare che quanto io t'ho detto, e quanto tu m'hai detto sia tutto inutile perché non è tutto. Non pensi anche tu questo?

Nino. Sì anch'io lo sento.

Rico. In ciò che tu hai detto c'è pur sempre qualche cosa di diverso da quant'io dicevo; e io non posso a meno di sentir tutto quanto hai detto come contrario a me per quanto tu abbia detto cose simili a quanto io penso. Via! poniamo qui insieme tutto ciò che ci par giusto e cerchiamo di renderlo tutto identico, ché né io avrei più pace senza questo, ma mi sembrerebbe d'esser diverso da me stesso, anzi a me stesso contrario — né tu, com'io credo.

Nino. No di certo. Ma io ho detto or ora ciò che mi sembra giusto così che non ho che dire. Va tu innanzi.

3. *Rico.* Bene: tu hai parlato di accidenti, di malattie, come di mali reali, che per la loro presenza ammalano chi li ha per sano che fosse prima, e della morte come di male supremo che ci toglie non pur la salute ma insieme toglie ogni valore alla distinzione fra salute e malattia. — È così?

Nino. Appunto.

Rico. Ora dimmi: sai tu indicarmi la malattia cosa sia? Poiché se son mali bisogna bene che siano qualche cosa.

Nino. Certamente: quali la tisi o la polmonite o il tifo...

Rico. Bene — ma ognuna di queste che cos'è?

Nino. Dicono che siano bacilli.

Rico. Ma questi bacilli come sono essi dei « mali », che cos'è il loro esser mali?

Nino. Perché sono perniciosi all'uomo.

Rico. Allora sono mali quando l'uomo li ha addosso?

Nino. Certo.

Rico. Ma quando non sono addosso all'uomo non sono né mali né beni.

Nino. Di necessità.

Rico. Allora nuovamente abbiamo bensì uomini am-

malati, ma non abbiamo il male. Ma dimmi, gli accidenti cosa sono?

Nino. Sono dei mali.

Rico. Ma è forse l'accidente una cosa che sta per sé, o è una qualità di qualche cosa?

Nino. No, ma è quando due cose si toccano così che una riesca perniciosa all'altra o il contatto pernicioso ad ambedue.

Rico. Anche qui dunque abbiamo una o due vite guastate in modo da non poter più vivere così come prima vivevano, ma il male non l'abbiamo.

E la morte infine, t'è mai accaduto d'imbatterti nella morte?

Nino. Perché vuoi essere ingeneroso con me, e infierire contro il mio errore mentre io non v'insisto?

Rico. Perdonami, non era questo nelle mie intenzioni; ma combattevo — forse con troppa acrimonia — contro l'errore appunto perché lo sentivo ormai staccato da te e vedevo invece come tu procedevi con me e a volte mi precorrevi nella direzione presa.

Nino. Lo credo volentieri. Ma prosegui.

Rico. La morte dunque a sua volta ci si dissolve in mano, e crediamo parlar della Morte, quando parliamo di questa o quella cosa alla quale è tolto di continuare nel futuro così come era prima. Non mali che colpiscono uomini sani, ma uomini tristi e mortali, che secondo la loro natura s'ammalano e muoiono.

4. *Nino.* E sia pure! lasciamo la morte e il male, fantasmi inconsistenti. Ma, per Dio, chi si sente gelare mani e piedi, non può mettere in dubbio che il freddo non sia un male certo; e per l'uomo che ha mezzi polmoni consunti, la buona tisi è la perfida invitta nemica; e colui che le persone amate e le sue cose care si sente per sempre strappare, e questi monti luminosi, e questo azzurro del cielo, e questi verdi piani, e questo mare scintillante vede impallidire e spegnersi nel tramonto che non ha aurora — quegli

non si chiede la morte che sia, e se sia un male anche per gli altri o un bene; ma questo solo sa che niente gli vale più della vita, perché niente può dargli ciò che il cessar della vita gli toglie.

Rico. Tutto ciò è ben così come dici; ma da ciò quale massima trai per la vita?

Nino. Quale massima? Nessuna massima! quando ogni argomento è impotente davanti alla sorte che ci oltraggia — ma vivete e godete, che il tempo stringe, e l'ora s'avvicina che ogni cosa vi sarà tolta!

Rico. Dunque pur sempre una massima! Ti ricordi come hai combattuto l'augurio del buon vecchio prima giù nella valle fredda del cimitero? Tu parlasti allora d'una vita visitata da tutti i mali che ci insegnasse a sopportar l'estremo male, la morte ineluttabile.

Nino. È vero mi sono contraddetto, ma....

Rico. Più a parole che in realtà. Difatti come prima così ancora ti ribelli all'inconcepibile passaggio dalla vita alla morte; ed è questa la giusta ribellione dell'uomo che vive. Soltanto che nella valle senza sole adattavi secondo la tua fantasia la vita alla morte; ora che questa luminosa natura ha riaffermato in te i suoi diritti vitali, vuoi quasi col godimento esaurire la vita prima di morire.

Nino. Può ben esser così.

5. *Rico.* Bene: è più giusta questa posizione per l'uomo. Noi abbiamo parlato del male e della morte, e non siamo giunti a dire cosa sono e perché siano da maledire, ma soltanto che ci tolgono il godimento delle cose della vita. Per saper dunque il male temuto dagli uomini che sia, bisogna ben che vediamo che cos'è questo bene, che l'esserne privi è un male sì grave. Dice il poeta che ogni uomo cerca morendo la fuggente luce. Così tu prima girando lo sguardo amoroso intorno, hai parlato del dolore d'abbandonare tutto ciò. Abbandonare? è forse tuo tutto ciò?

Nino. Mio no, secondo il diritto, ma mio più veramente.

Rico. Come questo? forse che s'io ne tolgo un pezzo tu non sei più quello che eri?

Nino. No certamente. È mio perché lo vedo e mi rallegro.

Rico. Se l'hai visto e ti sei rallegrato, che ti toglie più lo spegnersi della luce?

Nino. Mi toglie di vederlo ancora.

Rico. Allora quanto vedesti in passato non t'è mai bastato.

Nino. No certamente, ma è sempre come fosse una cosa nuova.

Rico. Né quanto ora vedi ti basta?

Nino. No. Ma ho sempre desiderio di vederlo ancora.

Rico. E credi che in futuro lo potrai mai contemplare a sazietà?

Nino. Credo che la cosa non potrà mai esser diversa da qual è ora.

Rico. Bene dunque dice l'Ecclesiaste: l'« occhio non s'è mai stanco di vedere ». Che hai dal più guardare se per quanto guardi non puoi mai dire: « ho » visto? E similmente le cose che tu dici tue come sono tue?

Nino. Sono mie perché nessuno me le può prendere.

Rico. Tue allora come sarebbe tuo un campo se lo avessi?

Nino. Così.

Rico. Pure il campo è tuo anche quando tu non lo tieni.

Nino. Ma lo tengo di diritto, lo tengo perché posso farne quello che voglio mentre gli altri non lo possono fare.

Rico. Allora tuo non è il campo, ma tuo è il diritto di fare di lui quello che più ti piace, cioè la sicurezza

che altri non può farlo in vece tua e impedire te dal farlo. Ma tu solo puoi coltivarlo e trarne i frutti che ti sono utili! — Il campo ti rappresenta la sicurezza di questi frutti nel futuro.

Nino. Appunto. E i frutti sono miei.

Rico. Tuoi come ogni altra cosa che altri non ti possa prendere: la sicurezza che altri non ti torrà d'usarne.

Nino. Certo.

Rico. Ma ora ammettiamo che tu viva nel paese dell'abbondanza, dove il peso delle frutta schianta i rami degli alberi, dove, purché tu allunghi le braccia, ed il pasto delizioso è pronto; e la terra è così ricca e il sole così generoso, che ogni cosa germoglia da sé senza la fatica dell'uomo; dove le bestie s'adagiano ai piedi dell'uomo perché questi ne faccia quanto più gli aggrada; dove gli uomini vivono in continuo riposo godendo l'uno dell'altro e godendo ognuno della natura, senza leggi che limitino a ognuno il suo diritto, poiché la terra largisce a ognuno più di quanto gli occorra senza chieder niente — dimmi non prenderesti ogni tua cosa con lo stesso piacere dalle mani prodighe della natura che dalle avare mani della legge umana?

Nino. Certo con più piacere.

Rico. Poiché la ricchezza della natura ti darebbe ben più valida sicurezza pel futuro che la legge degli uomini.

Nino. Certamente.

Rico. Epperò in quel beato paese ti diresti più ricco che qui, e più cose sarebbero tue.

Nino. Senza dubbio.

Rico. Dunque la questione del diritto non ci determina la proprietà che in riguardo alla sicurezza verso gli altri uomini. Quando di questa non abbiamo più bisogno anche il diritto perde ogni significato. Come è dunque tua una cosa tua, se prescindiamo da ciò? Che ti serve che essa sia tua? che te ne fai?

Nino. È mia perché essa stessa mi rappresenta in sé la sicurezza di poter o mangiandone soddisfar la mia fame, o usandone in altro modo provvedere in futuro ai miei bisogni.

Rico. E se usatone una volta la cosa non ti serve più, ci tieni ancora a dir che è tua?

Nino. No certamente.

Rico. Dunque è tuo ciò che t'è caro e t'è caro ciò che potrà in futuro soddisfare un tuo bisogno.

Nino. Precisamente.

Rico. Tuo è ciò di cui non puoi fare a meno. Ma se tu non ne puoi fare a meno, non tu le « hai » in tua potestà, ma esse « hanno » te, e tu dipendi da loro che non puoi sussister senza di loro. E le persone care non forse allo stesso modo ti sono necessarie e tu sei necessario a loro, ma il vostro amore non c'è chi lo possa saziare — né baci, né amplessi, né quante altre dimostrazioni l'amore inventi vi possono compenetrare più l'uno dell'altro? Ma sempre vi tiene un eguale bisogno vicendevole.

Così ogni cosa è nostra solo perché ne abbiamo bisogno, solo perché ne usiamo; e mai « abbiamo » usato così delle cose della vita, da non desiderare alcuna cosa, ma d' « aver la nostra vita in noi ».

Perché non possediamo mai la nostra vita, l'aspettiamo dal futuro, la cerchiamo dalle cose che ci sono care perché « contengono per noi il futuro », per essere anche in futuro vuoti in ogni presente e volgerci ancora avidamente alle cose care per soddisfar la fame insaziabile e mancare sempre di tutto. Finché la morte togliendoci da questo gioco crudele, non so cosa ci tolga, se nulla abbiamo. Per noi la morte è come un ladro che spogli un uomo ignudo.

6. *Nino.* La vita ci toglie, questo che tu dici crudele gioco. Questo è la cara, la dolce vita: mancar di tutto sì, e tutto desiderare — questa è la vita. Che se non ci volgessimo al futuro, ma avessimo tutto nel

presente, appunto non vivremmo più. La vita sotto qualunque forma, come anche sia, a prezzo di qualunque dolore « si vive volentieri ».

Rico. Si vive volentieri, cioè si vuol viverla; come l'acqua vuole il basso, e senza alcuna forma casca, scorre, filtra, purché scenda. E dove s'arresta, e quando, così che senza impedimento abbia abbastanza della discesa?

Nino. Ma purché scenda gode.

Rico. Ma in ogni punto della sua discesa tu la puoi immaginare ferma con un infinito desiderio del più basso. — Dove allora la soddisfazione?

Nino. Ma lo scendere stesso è dolce in ogni istante, come m'è dolce veder la natura, anche se non mi so mai saziar di vederla, e m'è dolce il cibo, anche se in breve riavrò fame. E questo è la soddisfazione.

Rico. Hai mai visto un bue beccar grano o un gallo ruminar fieno?

Nino. No davvero.

Rico. E come mai?

Nino. Ma nemmeno lo potrebbero.

Rico. E se lo potessero?

Nino. Non lo farebbero in ogni modo, perché al gallo piace il grano, al bue il fieno.

Rico. Hai mai visto un bue fare un'indigestione di fieno?

Nino. No.

Rico. E come lo sa?

Nino. Ma ne prende tanto quanto non gli possa far male.

Rico. Resta sempre quello che hai detto: vuol dire che lo prende perché gli piace.

Nino. Sì.

Rico. Allora è forza dire che gli « piace » fin tanto che non gli fa male.

Nino. Sì.

Rico. E se ne va via con la fame?

Nino. No.

Rico. Dunque gli piace quello appunto che è fatto pel suo corpo e tanto quanto. E quando corre, salta, va a bere al ruscello, insegue un altro animale o dorme, si prende la femmina e ne usa, credi che tutto ciò gli sia dolce, piacevole, o che gli sia di peso?

Nino. Credo che se non gli fosse piacevole non lo farebbe.

Rico. Ma anche ognuna di queste cose gli è un « piacere »?

Nino. Appunto.

Rico. Ed è perciò che una bestia libera non corre mai fino a perder le forze, né s'indebolisce nella pigrizia, né scoppia per troppo bere, né muore di sete, né si riduce all'impotenza per l'astensione dal giacere, né s'esaurisce nell'abuso, né insegue e ammazza tutti gli animali che incontra, né si lascia venire a mancar il cibo; ma il « piacere » le insegna ogni cosa con mirabile esattezza e quando e fin dove sia da fare.

Nino. È ben per questo ch'io dicevo le lodi del piacere.

7. *Rico.* E lodi gli si convengono, poiché è onnisciente e onnipotente come un « dio ». Non ti par cosa degna della nostra maraviglia questa sua sapienza e questa onnipotenza, e degna che vediamo, a rischio di parere anche irriverenti, con quali mezzi egli viene a conoscere le vie segrete nel futuro d'ogni vivente, con le quali egli avvia ogni fedele irresistibilmente?

Nino. Certo tale mi pare.

Rico. Io credo che egli abbia a mano ogni disposizione del corpo e tutta la varietà delle cose. E benevolo al corpo, egli metta nelle cose che gli sono utili una luce, e la faccia brillare fin quando la cosa è utile, e poi la spenga così che la cosa resti oscura all'animale che se n'è sazio. In quella luce brilla tutto il futuro dell'animale: nel mangiare la possibilità del bere e d'inseguire un altro animale e del giacere; e nell'inse-

guire un animale in corsa la possibilità del mangiare e del bere ecc. Vi brilla così ch'egli crede poterle soddisfare tutto a un tratto. Ma il dio sapiente spegne la luce quando l'abuso toglierebbe l'uso, e fugge. L'animale così sazio solo in parte si volge dove gli appaia un'altra luce che il dio benevolo gli accenda. E quando vede questa, vi contende con tutta la sua violenza, finché ancora la luce si spegne per rinascere in un altro posto.

Per tal modo, prendendo la forza di tutti gli altri bisogni dell'individuo, suadendolo ogni volta con argomenti della sua stessa vita, il saggio dio lo conduce attraverso all'oscurità delle cose con la sua scia luminosa, perché egli possa « continuare ».

Così l'animale ogni volta vede la cosa come « sua », e vi si slancia per saziar tutta la sua fame, riprendendo l'esempio dell'acqua — per cader tutto. Invece non sazia che la fame in rapporto a quella cosa; ma gode nella proprietà dell'atto tutto se stesso.

Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ. Egli s'aggira bene nell'oscurità, ma gode via via della propria luce per opera del saggio e benevolo Iddio.

> Poiché senza il piacer qual più ci alletta
> vita mortale o qual poter sovrano,
> senza cui più non è degna d'invidia
> pur la vita d'un dio?
>
> Simonide.

Nino. Μὰ τὸν Δία! Tu hai fatto l'apologia che io non sapevo e avrei voluto fare. Invochiamo dunque il nome del dio e sacrifichiamo ai suoi altari! Che c'importa dell'oscurità, purché il dio ci largisca i suoi favori!

Rico. Εὐφήμει! Male inauguri il rito, *κακῶς δὴ κατάρχει*. Il primo articolo della sua fede è questo: « Non m' invocare! ».

Nino. Non ti capisco più.
Rico. È il piacere un dio pudico,
fugge da chi l'invocò;
ai piaceri egli è nemico,
fugge da chi lo cercò.

Egli ama quei che non lo invoca,
egli ama quei che non lo sa,
e dona la sua luce fioca
a chi per altra luce va.

Chi lo cerca non lo trova,
chi lo trova non lo sa;
il suo nome mette a prova
questa fiacca umanità.

È il piacere l'iddio pudico
ch'ama quello che non lo sa:
se lo cerchi se' già mendico,
t'ha già vinto l'oscurità.

Nino. Tu canti enigmi. Io non ti intendo più.
Rico. Perdona! Io stavo recitando il vangelo del dio.
Nino. Ben vedo che son profano.
Rico. Non sei profano, poiché meglio l'onora chi vive secondo il suo vangelo senza saperlo.
Nino. Ad ogni modo ora mi devi una spiegazione. Non mi respingere.

8. *Rico.* Bene, procurerò di dirlo quanto più posso in breve. La volontà apparisce nel mondo sempre come volontà di cose determinate. Il complesso di volontà di cose determinate è una vita organica. L'organismo si determina via via in rapporto alle diverse cose; ma ad ogni determinazione inerisce il senso che essa avviene non per sé, ma in quanto è necessaria alla continuazione dell'organismo. Questo è il sapore dolce che ha ogni cosa della vita, ed è la voce di tutte le altre cose verso le quali l'organismo si determinerà in fu-

turo. In quanto una cosa è piacevole, tutta la persona vi è « in atto ». E come contende alla cosa come « sua », così ne ritrae l'illusione dell'individualità. Ciò che a me piace, ciò che m'è utile — questa è la mia coscienza, questa è la mia realtà. Così la realtà *ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἕκάστου* (è detta secondo il piacere di ogni singolo).

Mentre a chi la riguarda dal di fuori, la volontà determinata nei suoi centri diversi appare nella sua correlatività variare come quando l'incenso si mescola con l'incenso, *ἀλλοιοῦται ὅκωσπερ ὁπόταν συμμιγῇ θυώματα θυώμασι* (Eraclito). Ogni individuo *ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ*, nella notte accende a sè un lume (Eraclito).

Ogni individualità che vuole essere, e diviene invece nel tempo, è « attuale » in ogni istante con tutta la sua volontà. Il piacere e il dolore esauriscono la vita, *ἡδονῇ ὁ κόσμος κοσμεῖται καὶ τῇ λύπῃ*.

Ogni atto le dice: « tu sei ».

Ma se gli atti non hanno più per l'individualità questo significato, se ognuno ha perduto il « sapore », « essa » sente la « morte » in « ogni istante della vita », poiché le manca il continuo mormorio delle cose che le dicono: « tu sei ».

Infatti essa è « meno », se l'esistenza nel mondo non si misura altrimenti che per l'estensione nel tempo e nello spazio. Poiché non più ora per lei cose varie e lontane in vario modo contengono promesse per un futuro lontano, così che ognuna per l'altra si determini o dall'altra sia determinata — ma l'organismo è sciolto e spostato: la vita è disorganizzata. « Ha perduta la salute ». È ben perciò che nella salute sta tutto il piacere, *ἐν ὑγιείᾳ πᾶσα ἡδονή*.

Ed è perciò che dice Simonide:

> Né bene alcuno ci vien dal sapere
> se la salute veneranda manchi.

Ed ora intendi meglio il seguito:

> Poiché senza il piacer qual più ci alletta
> vita mortal o qual poter sovrano,
> senza cui più non è degna d'invidia
> pur la vita d'un dio?

Chi ha perduto il sapore delle cose è malato. Il malato ha perduto il sapore d'ogni cosa, poiché sapore altro non è che il senso dell'utilità della « cosa » alla salute. E come s'egli « già fosse », non più vuole le cose, ma vuole il « sapore » che non ha più, mettendosi e rimettendosi nelle posizioni saporite conosciute da lui prima, o che agli altri prodighe di piacere egli venga a conoscere.

Egli è come colui che vuol veder l'ombra del proprio profilo — che volgendosi la distrugge.

Già dunque quando si parla comunemente dei piaceri come di posizioni determinate che dànno piacere, siamo oramai nella posizione ammalata. Andiamo a cercare il piacere per sé, a sfruttare la nostra « posizione verso una cosa », per avere un sapore che in quanto lo andiamo a cercare non lo abbiamo più.

« Vogliamo goder due volte di noi ». Non più godo — perché sono, ma son « io », che godo, e in realtà non godiamo più.

9. *Nino.* Ma allora ha vantaggio chi è illuso su chi non è illuso — le persone che attribuiscono valore a quelle stesse cose che tu prima dicevi non aver valore.

Rico. Ben lo credo con te che il non illuso ha più valore dell'illuso. Ma dimmi chi è che non è illuso affatto?

Nino. Quello che non dà più valore alla vita.

Rico. Alla vita degli altri o alla propria?

Nino. Né a quella né a questa.

Rico. In ogni modo dunque non dà valore nemmeno alla propria?

Nino. No.

Rico. Mi sai indicare un vivente che non dia valore alla propria vita?

Nino. Non saprei.

Rico. E bene non sai, poiché non dar valore è identico a « non volere ». Ogni vivente qualche cosa domanda, o è in lui qualche cosa che domanda, anche soltanto le parti del corpo disorganizzato: e « chiunque domanda qualche cosa alla vita per quel tanto è illuso ». E non c'è « vivente » che non domandi. Poiché dimmi, il tuo uomo superiore alle illusioni come passa il tempo?

Nino. Gode quanto sa e può.

Rico. Se il piacere l'abbiamo definito come il contender ciò che contiene per l'organismo la promessa del futuro, e questo tu consideri come illusione indegna, non so come possa godere lui che mangiando non gioisce della futura forza delle membra, e le membra non lavorano per la bocca, ed ha così anche le altre parti in egual modo dimentiche l'una dell'altra.

Nino. Ma ognuna gode per sé, il sapore buono delle cose pel sapore stesso.

Rico. Dunque non vive lui, ma vive in lui la voce d'ogni singola parte. La sua coscienza, se riguardiamo anche solo al corpo, non è più la coscienza d'un corpo, ma è disgregata e ridotta alle singole parti — se pur ci teniamo fermi a quanto abbiamo più volte stabilito, che al di fuori del piacere nessuna cosa ha valore per noi, che dunque tutta la coscienza dei valori non è altro che il piacere stesso.

Nino. Sia pure, poiché certamente se non è piacevole non c'è cosa che valga. E che ci giova privarci di ciò che comunque ci possa far piacere? È la conoscenza del perpetuo fluir delle cose che c'insegna a fruire delle cose nell'attimo che non ritorna.

Quanto è bella giovinezza
che si fugge tuttavia,
chi vuol esser lieto, sia!
del doman non v'è certezza.

A me pare che se pur la vuoi chiamare illusione, val meglio questa lieta e obliosa d'ogni altra che fingendo una saggia cospirazione a un valore più alto, delude via via la tua aspettativa, traendoti pur sempre attraverso un duro cammino illuminato da poche gioie all'annientamento finale. L'uomo liberato per la sua conoscenza da ogni illusione di valori immaginari, saprà trar lieta la vita godendo per quanto dalla natura delle cose gli è consentito.

Rico. È giusto quanto dici, ma pur vediamo questa natura delle cose se più conceda di piacere a chi, con questo furbo calcolo, voglia prenderle di più di quanto essa è solita a dare. E considera allora un corpo che volgarmente lavora, e nel lavoro sente il lieto gioco d'ogni sua parte; e se gli nasce l'appetito, dell'appetito stesso gode in previsione della prossima soddisfazione; e che mangiando sente che il cibo gli è buono, e ne gode il dolce sapore che promette la continuazione. E così di tutti gli atti che compie sente che ognuno è buono per lui, poiché in ognuno è il « piacere che prevede e preoccupa il futuro » in giusto ritmo, così ch'egli non abbia a preoccuparsene con cura penosa. Un tema musicale nelle sue giuste variazioni.

Nino. Lo considero, e mi sembra pur sempre cosa sconsolata, poiché non giunge a ciò che vorrebbe — e la consolazione appartiene al suo essere illuso. Ma prosegui.

Rico. Mettiamolo ora in contrattempo o in fuga, precipitando il ritmo in caccia cosciente dei piaceri secondo che tu dici.

Nino. Mettiamolo.

Rico. Ora la bocca non lavora più per il corpo ma lavora per sé, l'occhio non considera più le cose vicine e distanti a difesa del corpo, ma si dà alla pazza gioia per il proprio gusto, così l'orecchio, così il tatto. Le membra a loro volta rifiutano la fatica, e ognuna per quanto sa e può ricerca e moltiplica quelle cose, che le facevano piacere prima nel servizio del corpo ora che hanno fatto sciopero — e ognuna le ricerca per sé. Ma avviene uno strano fatto: quella « dolcezza » che c'era prima non c'è più, poiché apparteneva al corpo e alla sua continuazione. Ognuna delle parti prova delle amare delusioni che minacciano di guastarle la festa. La bocca trova che il pane e la carne sono ben insipide e volgari, e si mette a studiare sfruttando le proprie esperienze fatte nel duro tempo del servaggio; va a cercare il dolce per sé e il salato, e l'allegante per sé, e non si sazia di zucchero e di cose piccanti e di vini, quando anche questo le diventa in breve stupido, e lo zucchero la intorpidisce, le cose piccanti la bruciano, i vini e le sorbe la allegano. Crea delle geniali fantasie delle più ardite unioni, ma non trova mai quella che la soddisfi. Le dà la gioia solo la prospettiva d'averla; quando la consuma lavora invano di lingua e di denti a sciogliere e impossessarsi del sapore — tutto inutile, il sapore se ne scende giù nello stomaco nemico con la cosa saporosa e bisogna prenderne dell'altra.... Così l'occhio medita tutte le varietà di colori vivaci, di luce, d'ombre, ma nessuna è quella che lo sazi: ché il saziarsi dell'occhio sarebbe non più vedere. E così ogni altra parte secondo il suo potere mette in moto tutte le più abili macchine di godimento — invano. Ognuna rinnova a sua volta ciò che il corpo ha fatto per sé e il piacere sfugge sempre: la sua legge non muta. Ma la fame insaziata perdura pur sempre; e la sua legge è il godimento. E ancora le singole parti si disgregano nei loro elementi chimici più piccoli più piccoli: ché ognuno vuol vi-

vere per sé. L'individualità si dissolve infinitamente; e infinitamente fugge il piacere.

Se la coscienza del corpo rifletteva un dato tempo e una determinata varietà di cose, ora siamo giunti come tu dici all'attimo e al punto nello spazio.

Non è più innanzi a noi una determinata forma, ma un fluire d'atomi.

Nino. Ma tu parli per metafora. In realtà noi vedremmo sempre un corpo.

Rico. Ah no! Ciò che appariva all'occhio e occupava un dato spazio, non era altro che un nucleo di disposizioni organizzate. La mala cupidine della vita gli ha fatto perdere ogni consistenza: *φιλοψυχία παντοία γέγονε πρὸς τὸν βίον.* Il corpo se consiste per la coesione delle molecole, perduta la « solidità », si « versa » liquido sulla superficie del suolo, e filtra in ogni fessura, più e più basso, purché scenda ogni goccia per sé. Noi diciamo del gaudente che è un uomo senza « solidità »; i nostri padri dicevano che *liquescit voluptate.* Non più né un tema con variazioni né una fuga, ma quasi musica di Strauss. — Ma perché scenda non però s'è mai soddisfatto; ché mai non sarà tanto disceso che non gli resti infinita la volontà di scendere. Il destino si prende pur sempre gioco di lui.

10. *Nino.* Pure io mi meraviglio come in questa dissoluzione gli uomini comuni pur persistano tali quali noi li vediamo e qui e altrove.

Rico. Ma certo non ti fa meraviglia il legno d'un albero tagliato.

Nino. No, ma questo che toglie? l'albero tagliato è morto come albero, e il suo legno mi serve.

Rico. E così ti servono anche gli uomini che mi getti in faccia.

Nino. Ma quelli sono sempre uomini e vivi; l'albero è morto, non è più albero.

Rico. E il legno è vivo o è morto?

Nino. Sarà vivo perché pesa, perché occupa uno

spazio per quel tanto che esiste, ma non trae più la linfa dalle radici per portarla alle fronde, né del respiro di queste avviva le radici — insomma non è più un albero.

Rico. Ebbene, questi son uomini come quel tronco reciso è un albero vivo. Corpi sono che noi vediamo e si muovono e gestiscono — non uomini.

Nino. Ma tu ne avevi disgregato il corpo perché dedito al piacere, ed ora glielo ridoni. — E pur sono dediti al piacere.

Rico. Non tutti affogano nella stessa acqua. Dove un nano affoga un uomo normale non affogherebbe; ma quando l'acqua gli giunge alla bocca, non affoga meno di quanto affoghi il nano. A ognuno la preoccupazione del piacere è l'acqua alla gola.

Cercano il piacere per altra via e il loro corpo né gode, né vive, ma vegeta. Cercano il piacere per altra via, e per altra via soffrono e si vedono giocati pure in ciò che contendono.

Nino. Ma non sono tristi o preoccupati tutti che non attingano alle altezze eccezionali, ma contenti di sé e disposti alla gioia e lieti di compagni e amici e amanti...

Rico. Poiché la ricerca del piacere del corpo è la vanità solitaria, la ricerca del piacere intellettuale è la vanità sociale, che arde di fiamma vicendevole.

Nino. Come c'entra qui la vanità e l'intelletto?

Rico. Tanto quanto la compagnia e la ricerca del piacere attraverso a questa *κοινωνία κακῶν*.

Nino. Ma è in questa che l'uomo appare quale è, uomo.

Rico. Certamente, purché si sostituisca ad appare « vuole apparire ». La musica dolce alla vita che le cose sussurrano all'uomo « sano », che ognuna egli vede come sua e ognuna gli dice « tu sei » — manca al malsano che ricerca le posizioni che gli diano questo conforto. Egli chiede ai sensi non le cose per quanto gli valgono, ma quanto essi richiesti non gli posson dare: « il senso

di questo valore». La sua persona che non risplende in ogni atto vuol dai sensi la luce falsa che « adulando » le dica quello ch'essa non è più. — Per l'orrore del vano il vanitoso invano chiede ciò che già non è più, e sempre più vano facendosi degenera.

Così il corpo che non è più nel giusto punto riguardo alle cose necessarie alla sua continuazione, quando si mette per la via della vanità, non riacquista la salute perduta, ma la distrugge per sempre.

Così quando uno chieda un valore più forte e duraturo, una persona che gli altri temano, rispettino, amino, e non ne gode negli atti e per gli atti che compie, ma pur lo chiede agli altri come testimonianza della sua persona che non è, quello è condannato alla triste via d'una degenerazione peggiore di quella del corpo.

Non avendo alcun amore per una cosa egli pur deve fingerlo, per esser « quello che ha quell'amore ». Egli vive in un desiderio irriducibile e vano.

Nino. Ma se la gente tutta lo consideri per quello che egli vuole, tu vedrai ch'egli se ne dirà soddisfatto. Vedrai, e vedi già da quale parte che guardi. Non pochi gli ambiziosi come tu pur concedi, e non certo i meno premiati.

Rico. Ma quale è il premio?

Nino. D'essere in fatti quello che essi ambivano.

Rico. Come in fatti?

Nino. Nel nome, nel rispetto, nell'amore anche.

Rico. Sicché tutti che hanno « un nome », sono anche tali che a loro vada giustamente quel rispetto e quell'amore?

Nino. Non dico questo. Ma questo che importa a chi porta il nome, purché gli venga?

Rico. Viene dunque a lui come a quelli che dopo di lui porteranno il nome stesso o che contemporaneamente lo portano.

Nino. Perciò egli è lieto del nome che gli assicura per sempre questa devozione.

Rico. Che appartiene al « nome » e non a lui.

Nino. Sia pure.

Rico. Come è egli allora « in fatti » ciò che voleva essere, se lo è solo di « nome »?

Nino. Perché il nome è il suo nome, e la devozione va di fatto a lui.

Rico. Se tu rappresenti Romeo, sei lieto dell'amore di Giulietta?

Nino. No, perché so di non esser Romeo.

Rico. E se porti un nome, sei lieto dell'onore che a quello si tributa, che porti bensì, ma lo sai diverso da te?

Nino. Ma la commedia dura tutta la vita e mi dà per sempre diritto a quell'onore.

Rico. E l'onore che ci vien tributato, perché ci fa piacere? forse perché quella persona o quell'altra ci onora, o perché il tributo contiene un giudizio su di noi?

Nino. Perché contiene un giudizio.

Rico. Un giudizio che ti dice « tu sei », e ti conforta col piacere dell'esistenza. Ma se tu sei zoppo, e lo sai che non puoi camminare, che piacere ti fa il giudizio della gente che ti dice che tu cammini meravigliosamente?

Nino. Eppure... Eppure...

Rico. Eppure gli uomini ci tirano, e ne sembran lieti. Volevi dir questo?

Nino. Sì, proprio.

Rico. Certo tanto si mostran lieti quanto ci tirano e quanto in fatti non lo sono. Poiché « la necessità della posa obbliga ». È così che gli uomini vani, fuggono la solitudine come la malaria — poiché da soli si è come si è soltanto per essere, e in breve si sentono sbatter dentro nel vuoto il desiderio informe, come un pipistrello in una caverna.

E allora ogni persona è ancora una volta il mondo, in quanto giovi per mostrarsi così come vorrebbero, e tentar di ricavarne la dolce illusione d'esser qualcuno.

Essi considerano i loro simili come specchi compiacenti, che raddoppino la vita. Ma il nulla non si raddoppia.

E gli uomini s'affannano a parlare, e con la « parola » s'illudono d'affermare l'individualità che loro sfugge. Ma gli altri vogliono parlare e non ascoltare; così l'un l'altro macella e contraddice. Non importa loro che la cosa « sia detta », ma ad ognuno importa d'esser « lui » ad averla detta. È ben perciò che le particelle introduttive del discorso hanno preso le armi e son divenute avversative. Quanto un uomo è vano, tanto ha bisogno di parlare; quanto gli manca in realtà il giusto sapore dei suoi atti e quella coerenza dell'intima *εὐλάβεια*, tanto è necessitato a parlare per affermarla pel fatto stesso che enumera le cose. Raccontando gli atti più meschini della sua vita, egli presume d'essersi costituito una persona. Un buon giocatore di scacchi tace, che in ogni mossa gode il proprio piano; parla invece chi vuol illudersi d'averlo. Ma il solo parlar nulla rivela. Meno ancora se non trova orecchio compiacente che gli conceda la momentanea illusione.

Per la cura di questa nascono le *κοινωνίαι* « intellettuali » con la tacita intesa della vicendevole compiacenza. Ognuno dà perché gli sia dato. E ognuno, se racconta la sua vita sciagurata e i fatti dolorosi di cui porta la colpa e le conseguenze, trova nella compiacenza dei compagni integra almeno l'illusione della sua individualità.

La funzione parallela al mutuo incensamento è la « maldicenza », dove chi biasima un male, o l'apparenza d'un male degli altri, si afferma implicitamente libero da quello, e concede a quelli che lo ascoltano d'esserne liberi anch'essi, per aver da loro quando che sia a sua volta la concessione. Nelle « comunità amichevoli » che fioriscono della comune vanità ognuno vive della morte di chi è fuori della comunità.

Ma nella sua solitudine ognuno si ringhiotte nel suo stomaco vuoto il marcio e l'amaro di quelle conversazioni micidiali.

Questo sono le compagnie di cui sono lieti i tuoi uomini.

Nino. Ma pure converrai che per avere una donna, bisogna che uno voglia ch'essa lo ami; per essere un artista bisogna voler essere un artista; e quelli così e diventano artisti e posseggono le donne. E così, in ogni cosa, non ti serve voler platonicamente la cosa, ma bisogna che tu « ti » faccia quello per cui la cosa ti venga di diritto.

Rico. Hai uno strano modo di dire: « che la cosa ti venga di diritto ». E con questo intendi sempre, credo, ciò che ci vien tributato dagli altri.

Nino. Certo. O amore o stima o gloria.

Rico. Ma vale ancora quanto abbiamo stabilito, che queste cose non fanno piacere per sè stesse, ma pel giudizio che contengono!

Nino. Certo.

Rico. E allora che resta da dire?

Nino. Resta da dire che senza questi la vita è infelicissima.

Rico. Certo.

Nino. E allora?

Rico. E allora perché vuoi batter proprio quella via che ti conduce più lontano dalla tua meta? Perché dimmi. Se tu andassi sotto vesti altrui a un convegno d'amore, e possedessi la donna d'un altro, così che ogni sua carezza tu sapessi indirizzata a lui, e il nome ch'essa invocasse languendo fosse quello di lui e non il tuo — dimmi se, prescindendo dalla soddisfazione del corpo, ti parrebbe di possederla. O se ti par di possedere la donna che paghi tu ora perché a te si conceda, come perché altri la paghi ad altri si concede quandochessia?

Nino. No, per Dio!

Rico. Bravo, qui ti riconosco! Ma godi della donna che t'ama perché in te riconosce il maschio che la domina.

Nino. Certo.

Rico. Se tu sei questo, e la donna t'amerà; se tu questo non sei, che ti profittano le carezze cui tu con una falsa persona ingannandola la costringi, se non hai né puoi aver il suo amore?

Nino. Ma se di questo ho bisogno devo pur cacciarlo?

Rico. Ne hai bisogno tanto quanto hai bisogno d'esser « qualcuno ». — E non sarà mai che donna ami chi per bisogno « ama l'amore » e non lei. Bisogna avere « in sé » la forza dell'amore per essere amati: Dare e non chiedere. Più il vano chiede e più bisognoso si rende...

E la Musa è femmina, e non dà il suo amore a colui che l'assedia, la caccia, se ne preoccupa senza posa; a chi la compera e l'inganna, e si fa bello di ciò che non ha, cercandola per la via e nel modo come dagli altri egli vede fare, e vuol pur star con lei perché la gente dica che ella è la sua amante. Essa arride al forte che l'ama al sole della sua libera vita, sicuro che essa a lui darà ciò che a nessun altro può dare, né del volgo si cura cosa sia per dire.

11. *Nino.* Sarà bene quanto dici; e riguardo alle donne che, io come più m'affatico a decifrare e meno riesco, comincio a credere che ogni uomo forse farebbe, e fa, delle esperienze umilianti che gli fanno conoscere con dolore la verità che dici.

Ma quanto all'arte, scusa, uscendo di metafora: come pensi di poter convincere un artista che sarà artista quando avrà rinunciato alla sua arte, se la sua gioia sorge soltanto dal pensiero costante rivolto all'arte, che in ogni cosa gli fa fermare quanto gli possa servire per la sua opera, che gli suggerisce le situazioni dove riprovare l'emozione che di questa sarà la base?

Se egli non ne fa tesoro, se non compie questo costante minuto lavoro, egli rinuncerà alle sue gioie più pure, né avra più da dove prendere materia alla sua opera.

Rico. Fin troppo m'hai convinto che invano mi proverei a distorre un artista dalla sua arte. Infatti male si vorrebbe indurre con parole un peso trattenuto da un gancio a sollevarsi, se vuol far la sua vita. Ma quanto è peso pende, e quanto pende dipende. — E l' « artista » vuole essere un artista, è vero?

Nino. Sicuro.

Rico. E vuole le cose che all'artista convengono, « che gli possono servir per la sua opera »? E si mette nelle situazioni opportune?

Nino. Altrimenti almeno non sarebbe un artista.

Rico. E come le conosce?

Nino. Il pensiero rivolto all'arte glielo dice.

Rico. E l'arte che cos'è, come la conosce?

Nino. L'arte, l'arte... l'arte non si definisce.

Rico. Ma perché vuoi sostenere ciò che non pensi?

Nino. Ma io lo penso....

Rico. Macché! Se pensassi me la definiresti ben presto quest'arte. E diresti che è tutto « il corpo dell'arte », fatto delle opere d'altri artisti, e di tutte le chiacchiere che si son fatte attorno, per cui diciamo questa parola arte, e c'è questa professione, ormai bene retribuita, dell' « artista ». Da qui egli trae le sue cose, qui egli trova le situazioni; e si compiace d'iscriversi e di vedervisi iscritto dagli altri.

Nino. Questo andrà bene, ma le sue emozioni personali sono sue e di quelle deve far tesoro.

Rico. Uno studente stanco di cercar frasi risolse un tema sulle impressioni dell'alpinista con la sola proposizione: « Oh, s'io fossi già sulla cima! ». Guarda se i tuoi artisti non somigliano un po' a quest'alpinista. Essi che vogliono « aver fatta l'opera », come possono aver posto per altre sensazioni? Ed ogni emozione essi non la provano, ma vogliono provarla, o meglio vo-

gliono averla provata. Accanto a questo sentimento prepotente definito concreto, che fa capo alla fame, quale altro può vivere?

Nino. Ma se pur c'è, vuol dire che può vivere. E infatti questi artisti creano instancabilmente.

Rico. Già, perché « creare » una cosa, nel vocabolario d'oggi, significa dare un segno di sé a proposito di una cosa, parlare della propria qualsiasi relazione verso una cosa. Ogni attimo della sua vita è prezioso a quest'artista. Egli sa che basta che lo scriva, lo dipinga, lo canti, e l'ha reso immortale. Perciò in ogni cosa egli non vive volgarmente, come un uomo che soffre e gioisce, vuole o rifiuta, che ha affetti, passioni, speranza, melanconia, disperazione — come sarebbe volgare tutto ciò! Ma egli vive da « artista », egli è al di fuori di tutto questo.

Nino. Ma come non lodi tu questa libertà da tutti i piccoli inganni di questa vita, se tale è la vita di quegli artisti? ma è la vita che più s'avvicina a quella degli dei.

Rico. Nell' « Olimpo »! Bene questi sono i nostri olimpici, gli dei che degnano questa terra del contatto delle loro piante.... Peccato una cosa soltanto: che queste divinità, qui in terra, soffrano un tale diuturno martirio, che io credo che nel segreto del suo cuore, ognuno sia per cedere tutta la sua carica onerosa per un po' di buon umore volgare e mortale.

Nino. Che intendi?

Rico. Come, hai già dimenticato ch'essi devono creare? che dall'alba del loro giorno mortale fino al tramonto, o dal tramonto all'alba, essi devono fungere da creatori?

Essi devono dunque attendere al varco le emozioni, come un cacciatore aspetta i mazzorini, coi piedi nel fango fino alle ginocchia. E la caccia è povera, perché, come prima abbiam detto, essi non soffron più le emozioni di questa terra, essi gli dei. E non pertanto bi-

sogna bene che vengano. E bisogna allora ingegnarsi o, come essi dicono, « foggiarsi una vita ». Poiché un'emozione è viva in loro: la volontà di fare cose d'arte e la noia di non saper come, la volontà d'essere artisti e la noia di non esserlo. Questa è l' « emozione personale », e con questa bisogna creare. L'artista si mette dunque di fronte alle cose che gli sono indifferenti, che « non sono per lui », sempre « come quello che le ricrea », come l' « artista » — questo è convenuto. E la sua emozione dominante prende via via diversa apparenza dalle diverse situazioni. Ma essa è sempre la stessa: di vivo non c'è che lei. Allora l'artista la stuzzica, rivolge lo sguardo all'arte; e la volontà d'essere artista diventa amore ed eroismo, il dolore di non saper che incominciare, dolore sublime sulle cose del mondo, diventa « doglianza ».

Ma dirai tu: come fa a far questo? È facile, quando uno abbia lo « sguardo rivolto all'arte », che dice quali sono le cose che valgono per artistiche. Poi ci sono gli occhi e gli orecchi e il gusto e i sensi; e si può tentar di registrare le susseguenti sensazioni che essi hanno. Poi ti scopri, e cominci a parlare della vita artistica — la tua vita; e allora registri ogni piccolo fatto di questa tua volontà e di questa tua noia. Se sei un pittore copi tutte le macchie del tuo *atelier*, e sei un « artista ».

Ma a te artista di tutto questo non importa niente. Le cose ti sono odiose, perché nessuna ti dà niente; ti senti vuoto digiuno, e dentro ti suona e ti sbatte la disperata necessità d'aver fatto, d'esser pervenuto. Te lo imagini il giorno grigio e nebbioso nelle officine spente di questi artieri affamati, quando, curvi negli angoli oscuri, essi cercano tra i ferri vecchi quale sia abbastanza artistico, e fanno tesoro d'ognuno? E se esce loro dal diaframma un noioso sbadiglio per la vuotezza dello stomaco, si sollevano, sorridono, e dicono: questo m'è sorto dal mezzo del cuore. Lo riguardano alla luce, gettano uno sguardo all'arte, prendono

le frasi convenute della stanchezza dell'esistenza — ed ecco una composizione che i giornali compiacenti diranno « pervasa da un'amara intuizione della vita ». E dire che quell'amaro era acido di stomaco!

Ma essi son grati al loro organismo per questo acido, come pei languori della sensualità, e pel male ai reni della stanchezza; e se lo curano e se lo accarezzano questo mirabile organismo, che coi suoi capricci « mantiene la famiglia »; temono per lui che qualche cosa d'estraneo non venga a turbare il fascino d'una situazione foggiata con l'arte e per l'arte....

Nino. Ma permettimi. Io ti sto a sentire, e dalle cose come le poni io non posso toglier niente. Ma perché premetti ch'essi debbano esser proprio così vuoti?

Rico. Oggi sei di corta memoria. Non ti ricordi più che me l'hai fatto premettere tu stesso, quando ti sei fatto paladino di coloro che vogliono esser artisti e non vogliono rinunciare all'arte? Infatti è chiaro ancor sempre che chi vuol veder sul muro l'ombra del proprio profilo, in ciò appunto la distrugge. Come quelli che cercano i piaceri del corpo, cioè il significato dell'esistenza del loro corpo, ne perdono tutto il sapore; così questi che cercano altri piaceri che significhino un'esistenza più vasta, perdono il sapore di ogni cosa, e non sanno più niente e sono vuoti tanto quanto vogliono sfruttarsi.

Ma che vale? la « preoccupazione » della vita spingerà pur sempre gli uomini a curare e a cercare le posizioni dove videro vivere altrui, dove forse anche parve a loro stessi per qualche tempo vivere. Nasce per questa preoccupazione, dalla vita sana del corpo, la degenerazione sensuale e la rettorica dei piaceri; dalla diritta attività d'un uomo che ha una missione da compiere, l'ambizione della potenza e la rettorica dell'autorità; dall'opera d'un uomo che aveva qualche cosa da dire, la posa dei creatori e la rettorica artistica; dalle parole degli uomini che mostrarono agli

altri la retta via, la presunzione dei pensatori, e la rettorica filosofica con la sua sorella minore, la rettorica scientifica. Così gli uomini dànno nomi alle manifestazioni sicure della vita, ne ambiscono le forme per averne la persona e le gioie; preoccupati di questa vita che sfugge loro di mano, se ne rendono schiavi. Ma il destino si prende pur sempre gioco di loro. Poiché appunto ci siamo posti a contemplare questa trista disgregazione, per vedere, fra gli « illusi », quello che « volentieri torna a ciò che lo trastulla », se pervenga meno illuso a eluder la sorveglianza del Dio, prendendo più che ad altri non sia concesso. Ma ci avvenne a nostra meraviglia di vedere come, per più « tornar » che facesse a ciò che lo trastullava, non più si sia trastullato; come anzi ciò che prima gli era argomento di trastullo gli divenisse poi insipido, e come vieppiù volgendosi a cose che potessero dilettarlo sempre meno dilettose le trovasse; come infine il piacere gli sfuggisse del tutto nel disperdersi della sua individualità — poiché essendone il segno e il nesso, con lei scemava quanto più essa per cacciare i piaceri si diluiva.

È ben questo l'eterno sarcasmo del destino, che fa suoi giochi con la nostra fame, che ci alletta nei suoi cerchi e di noi ingannati si fa ludibrio; ma pur sempre ci tiene per la nostra fame in sua balìa. Ed « in ciò siamo giocati » o, come tu dicevi, « illusi ». Ma tanto più illusi quanto più ci affidiamo alle sue promesse. E il gaudente preoccupato, che stende la mano pur a quello che « ora, qui » gli si offre, che lo possa comunque trastullare, per la cura che gli possa sfuggire, se anche poi non gli abbia a dare quello che egli crede, e gli debba venir meno, quando più egli ne sarà bisognoso — il gaudente è quello che più s'affida e più è giocato e che più è in balìa del comune nemico. Egli è come quel generale che per non sottomettersi a ciò che non gli faceva comodo, viveva in vicinanza del nemico come in tempo di pace. Egli crede reale

quell'aspetto che le cose hanno nel momento attuale, e vi s'affida, mentre esso non appartiene che all'arbitrio del nemico che lo insidia. L'aspetto gli è « sufficiente », perch'egli presuma di sé d'esser padrone delle cose. Vuole da questo aspetto il piacere, e teme che se questo gli sia tolto, gli sia tolta ogni possibilità di godere; ma il piacere non potrebbe venirgli che dalla sicurezza interna della pace.

Egli né ha in sé la sicurezza delle cose necessarie al corpo o dell'integrità del corpo, ma s'affida al lavoro altrui; né ha in sé la sicurezza dell'amore degli uomini per lui, ma s'affida al ritegno convenuto, e li teme, o se può li opprime.

Gli uomini s'affidano l'un l'altro il lavoro che ognuno dovrebbe compiere per avere in sé la sicurezza di se steso. *Essi invece speculano sulla comune debolezza per creare una sicurezza fatta di reciproca convenzione*. Così non solo non hanno più da avere in sé la sicurezza verso il loro simile, ma anche verso il resto della natura, poiché ognuno fa una piccola subordinata cosa, del resto in tutto essendo incapace. Come non ha in sé la sicurezza del perdurare di quelle condizioni, ma queste sono nella volontà degli altri, così egli di questa si preoccupa ed è schiavo dell'altrui volontà. Così della vicendevole paura e prepotenza consiste la convenzione della morale sociale; dalla deficienza d'ognuno a far tutto da sé e dal bisogno, lo scambio del lavoro, per cui ognuno è schiavo e padrone ad un tempo, per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri. E fioriscono uomini schemi d'ogni individuale sicurezza che preoccupati del loro apparente possesso, lo tengono coi denti per la tema di non potere altrimenti vivere; e battono con inesorabile impertinenza sui loro « diritti », quando credono aver l'appoggio della comunità, acquistato a prezzo di tutte le umiliazioni dalla loro parte. *L'insouciance a pour camarade le*

souci, la suffisance le besoin de tout (Pascal). — Sono creditori miserabili che non hanno un soldo, ma hanno una cambiale: il presente è vuoto, ma contiene la promessa della gioia. La vita è il debitore insolvente. Le scadenze sono corte; il creditore si presenta a ogni scadenza ripetute volte, e ottiene dopo esser stato cacciato e maltrattato dai servi, infine a prezzo della sua dignità, soltanto il rinnovo della cambiale e tanto da vivere fino alla prossima scadenza. Pure egli non rifiuta la fiducia a quel pezzo di carta, non pensa a tentare in altro modo ciò che la cambiale gli promette e non gli dà, ma si tiene aggrappato a questa come a una tavola di salvezza.

La prima cambiale per l'uomo è il suo corpo; poi viene la camicia con la quale è nato — e la camicia è contesta di posizione, diritti acquisiti, affetti acquisiti come i diritti. Non solo, ma anche di ciò che il socialmente povero trova già nell'atmosfera: le vie, i modi, tutto il lavoro accumulato dai secoli, e di cui i posteri godono i frutti nella vicendevole sicurezza e nella sicurezza di fronte alla natura.

E stretti alla cambiale sono schiavi di tutto ciò che la convenienza impone per poi difenderli: schiavi di ciò che per caso sia loro venuto di diritti più in sorte che agli altri, perché altri non glieli tolga; schiavi del corpo inetto che non serve ma dev'esser servito. Sono « paurosi » nel fisico e nel morale, avari di sé e di ciò che credono possedere, umili, sottomessi, avviliti.

Ma d'altronde, se appoggiati dalla convenienza o per vie nascoste, senza pietà verso gli altri, prepotenti e truffatori. In una parola, gretti.

Invidia ambiziosa e umiltà, prepotenza e timor degli uomini, queste sono le virtù consacrate dalla *κοινωνία*, ed hanno la loro forza nel rispetto e nella più o meno acuta valutazione delle convenienze, che indica con saggio calcolo agli uomini ogni volta in che senso devono fingere — la prudente ipocrisia.

Ma quando la loro natura rompe ogni ritegno, allora abbiamo i due vizi: in chi spera qualcosa la violenza brutale, che prende le cose solo dal lato comodo a sé, ignorando ogni lor vita autonoma, in chi è disperato la rabbia.

E poiché la sfrenatezza è più comune della prudenza, e per il disinganno, fido seguace del desiderio, ma sempre più forte a trascinare anche il prudente alla violenza (*πολύφρονά περ χαλεπῆναι*), la « rabbia » è il *Leitmotiv* della vita sociale — la rabbia impotente, che si sfoga sui prossimi, sulle cose, sul corpo, sempre impotente, sempre di sé stessa crescente (perché quanto più è dolorosa e più s'accresce). E da questi parossismi giù fino alle insofferenze, agli sgarbi, essa accompagna l'uomo civile in ogni istante della sua vita.

Chi ha tutto da sé, l'uomo in natura, non conosce la rabbia impotente. La conosce chi ha bisogno dell'opera altrui, di singoli o di istituzioni; e che se questi anche d'un poco sgurlano, è in loro balìa, dipende da loro, e non può che con la rabbia sfogare la sua impazienza e l'insopportabile senso della dipendenza.

Le grida delle persone arrabbiate sono il cigolìo di tutte le commessure della macchina sociale che non ha trovato ancora il suo giusto punto. Quanto più l'uomo s'allontana dalla natura tanto più è impotente, iracondo (ammalato), e quanto più forza ha in sé tanto più insofferente. La cosa ormai non è più soltanto individuale, ma per secolare spostamento atavica. E la scienza compiacente ha trovato alla società subito un nome, e un diritto d'esistere a questo male inevitabile; e ogni atto di meschinità ha ricevuto la sua tessera di passaggio sotto il nome di « nervosità ».

Ora quando uno fa atti pazzeschi di rabbia, umiliando la propria dignità all'infinitamente piccolo, il prossimo lo rispetta come nervoso, ed egli si compiace pur negli spasimi della sua rabbia pensando: Eppure faccio impressione, lo sapranno ora che sono nervoso.

E al caso dice: Lo sai che io che son nervoso, queste cose non le tollero — come se parlasse d'una rispettabile qualità.

Ma in compenso son pazzi gli uomini di genio.

Ma oltre a questa divinità dell' « ira », la meschinità « gaudente » ha creato il dio del « male », il diavolo, la iettatura, per quando le cose non vanno. Più l'uomo è assorbito nell'attimo, e più crede all'avverarsi di una determinazione di cui abbisogna, e le attribuisce realtà, e la *contendit*, anche quando tutto gli dice che non può avverarsi. La contende con tutte le sue forze, senza alcuna dignità, attaccandosi a ogni briciolo di speranza, *παντοῖος γενόμενος* — finché, quando la cosa non avviene, lo colpisce sempre come una disgrazia nuova inaspettata della quale non sa darsi pace. Egli credeva alla cosa anche quando essa non aveva più nessuna base oltre al proprio desiderio; e continua a credere al suo valore anche ora, dopo che l'ultima speranza è caduta, nutrendosi con dei « parimpossibile », « la cosa era certa », ecc.; e « se non fosse stata quella disdetta proprio eccezionale »... Perciò non toglie valore alla cosa nel fatto stesso che s'è dimostrata tanto dipendente da contingenze, ma la stima pur sempre, e la *vermisst* (lei, non il valore). E s'arrabbia contro tutte le cause indirette accidentali che sono nell'ordine delle cose, appunto perché la cosa è soggetta all'accidentalità; contro le persone che facendo ognuna il suo giusto, sono state causa che la cosa andasse in un modo invece che nell'altro, con frasi come « occorreva che lui facesse questo », « già lui non sa fare che questo », ecc.

Perché il suo desiderio gli è la verità assoluta, tutto ciò che lo fece andare irrito è falso, ingiusto, ed è possibile solo supponendo un'intenzione ingiusta nelle cose, una malvagita speciale nelle persone. Da qui nasce l'idea del diavolo, dello spirito del male, che ogni tanto mette la coda nelle « sicure » felicità degli uomini.

Poiché il mio desiderio è la verità, il Bene è la realtà naturale, il Male una forza trascendente.

Così ben presto ognuno si riillude in ciò che lo diletta, e cerca non un diletto più sicuro, ma la ripetizione di quel diletto stesso che gli è venuto a mancare. Ma quando si guasti il filo al mio coltello, io non mi dorrò dell'aver perduto quello che ho esperimentato non valere il mio rimpianto, ma perduta l'illusione del suo valore, ben mi dorrò della mancanza d'un coltello che mi valga. — Ora qual'è fra le cose del mondo che si possa supporre indipendente dalle leggi del mondo, e sperare per sempre incolume dalle contingenze del tempo e della materia?.

Non accadono mali inaspettati
se perpetuamente
ogni cosa in brev'ora il dio travolge.

Simonide.

È dunque la nascita il caso mortale per cui gli uomini muoiono ad ogni istante in tutto ciò che vogliono. Ma essi pur sempre hanno fiducia che quella sia la realtà intangibile, che a loro è necessaria, ma della quale non hanno in sé alcuna sicurezza, né si curano d'averla. E ognuno si gira avidamente nel guscio delle cose che gli son dilettose, e presume d'esser sufficiente alla loro sicurezza, quando pur ne fruisce e risponde con la paura e con l'odio alla richiesta altrui. E il dio gioisce della privazione che la paura impone e della rovina che l'odio produce, e li fa battere nella perpetua inimicizia con vicendevole danno, e li assoggetta all'inimicizia delle altre cose della natura, e infine del tutto li travolge. E poiché essi via pur sempre si riilludono, ogni limitazione del proprio creduto possesso, fino alla necessità delle più piccole rinuncie — tutto

trascende la loro realtà, come la stessa morte, e fa loro soffrire nella vita il dolore della morte.

12. — La senti la voce della società? È come un ronzio colossale; ma se porgi l'orecchio a seguire i singoli suoni, udrai voci d'impazienza, d'eccitamento, voci di gaudenti senza gioia, di comando senza forza, di bestemmia senza scopo. E se li guardi negli occhi, vedrai in tutti, nel lieto e nel triste, nel ricco e nel povero, lo spavento e l'ansia della bestia perseguitata. Guarda tutti come s'affrettano, s'incontrano, s'urtano, commerciano. Sembra davvero che ognuno vada a qualche cosa. Ma dove vanno e che vogliono, e perché si difendono così l'uno dall'altro e si combattono?

La senti come cigola la macchina in tutte le commessure? Ma non temere, non si sfascia, è questo il suo modo d'essere, e non c'è mutamento per questa nebbia — poiché la sua vita è il piccolo e continuo mutamento d'ogni atomo.

Nino. Ma come rompere questa nebbia maledetta? Perché dare agli uomini questo desiderio senza speranza, questa fame che non si può soddisfare?

Rico. Perché? Non io lo so né vale chiederlo. E male è certo ad ognuno l'esser nato. Ma se via c'è che possa in qualche modo liberarci dalla nebbia, è quella che insegna a non chiedere ciò che non può esser dato. Di due invitati a un pasto è quello il meno misero che avendo riconosciuto subito che tutti i piatti imbanditi sono immangiabili, non ne assaggia alcuno; mentre l'altro che tutti li assaggia e tutti è costretto a risputare, vive pur sempre in pena per quelli che ancora non ha assaggiati, perché altri non lo privi della sua parte d'inganno, e per la tema di non doversene andare — e si dispera infine quando è cacciato dal banchetto disgustoso.

Nino. Meglio vale allora levarsi per tempo e per propria volontà da un tale banchetto.

Rino. E mi no giogo più! — vero? Se non mi fate

fare il re, non gioco più — mentre tutta la tua persona non vuole che giocare. Chi ti dà la forza?

Nino. La mia ragione.

Rico. Già. Se vedessi qui un rogo, ti ci getteresti dentro?

Nino. No. Ma perchè dovrei scegliere il modo più penoso?

Rico. E che pena sente più chi è disposto alla massima pena? Ma come faresti?

Nino. Cercherei quel modo che mi permettesse di preparar tutto prima e di non accorgermi di morire.

Rico. Uscire dal mondo senza conoscer la morte così come vivesti senza conoscer la vita. Ed è giusto — poiché la morte è detta solo in riguardo alla vita. La vita è il bisogno, la morte la negazione del bisogno. Chi muore come tu dici vuole ancora ingannar il destino con un calcolo, ma inganna se stesso. Poiché la morte di fronte alla domanda non risponde con una realtà « libera » dal bisogno, con una coscienza non più sottomessa al tempo, ma con l'incoscienza. La morte appare desiderabile a chi vive, soltanto perché gli appare come coscienza « senza bisogno ». E quando egli ragiona: La vita non mi darà mai la pace, poiché la vita è sempre un bisogno insoddisfatto; mentre la morte mi darà la libertà, la mancanza dei bisogni, la pace: è preferibile dunque la morte alla vita — il suo ragionamento non parte dall'assenza dei bisogni (poiché il bisogno non è che « i » bisogni, « i » desideri, l'amore volto a cose care), ma dalla presenza del « bisogno » insoddisfatto in alcune sue parti determinate. Questo determinato malcontento che gli limita la vita, gli fa pensare alla morte come a una vita illimitata perché senza bisogni.

Questo « senza bisogni » gli prende a sua insaputa il contenuto di « soddisfazione di questi determinati bisogni che ora momentaneamente mi fanno soffrire ». Ed è perciò che con tutta la forza della persuasione

vitale che gli rappresenta desiderabile la soddisfazione dei suoi bisogni, egli dice d'esser persuaso che la morte è da preferirsi alla vita.

Ai bisogni corrispondono le promesse della « realtà » come « valori ». (Chi non ha più bisogni — non ha più valori — non ha più realtà — non ha coscienza — non parla né di vita né di morte — ma muore senza accorgersi). Fino a che uno vive, vuole la felicità, postula un « valore » per il quale gli valga vivere. Egli chiede la subordinazione dei « valori della vita » a un « valore più grande »: i. e. la « convalidazione » dei suoi « valori ».

La morte, come è la negazione dei bisogni, è la « negazione del valore » [1].

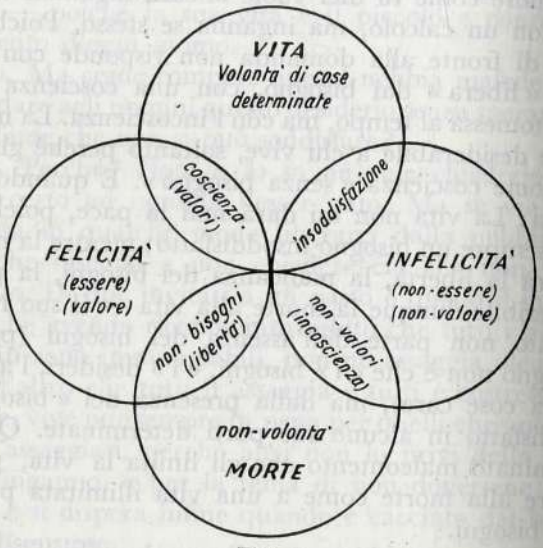


Fig. 1.

[1] Vedi fig. 1.

L'individualità assorbita in piccoli bisogni, ma per spostamento accidentale non così che la temporanea soddisfazione d'uno di questi sia dolce per la coscienza della prossima temporanea soddisfazione degli altri (come nella bestia), ma impedita da qualsiasi ragione in questa organica soddisfazione dei suoi bisogni — è portata a sentire fortemente l'insoddisfazione, e quindi a vedere come contenuto della vita soltanto quella parte (comune col concetto d'infelicità), nella morte soltanto la negazione di questa (comune col concetto di felicità). La sua coscienza della vita è limitata all'insoddisfazione di dati bisogni; nella morte essa vede la felicità come assenza di bisogni. Ma felicità senza « coscienza » non esiste. Egli dunque attribuisce alla morte la coscienza dell'assenza dei bisogni. Il suo ragionamento ha questa forma [1]:

Fig. 2.

Egli attribuisce: 1°) alla vita come contenuto completo quello che non è che una parte del suo contenuto; 2°) all'infelicità (al non - essere) per contenuto completo quello che non è che una parte del suo contenuto; 3°) egli concede alla morte ciò che è contrario al suo concetto — la coscienza; 4°) egli parla di una « felicità » senza contenuto, cioè che ha contenuto solo in rapporto ai bisogni insoddisfatti della sua vita.

Egli crede di poter acquistarsi la felicita, di poter

[1] Vedi fig. 2.

passar « lui » con la « sua coscienza » dalla infelicità alla « felicità », passando con un atto violento dalla vita alla morte.

Il suo non è pessimismo, cioè conoscenza del non-valore, e conseguente indifferenza, ma « ottimismo », cioè fede in un valore (la felicità nella morte) sconosciuto, per solo stimolo del suo bisogno presente. Se questa fede è forte, o se egli agisce sotto la forte pressione di determinate insoddisfazioni (suicidi imponderati, atti di disperazione), egli passerà dalla vita alla morte senza saper ciò che voleva nella vita veramente, e senza sapere che cos'è la morte rispetto a questa sua volontà — come uno che per fuggire alla minaccia delle fiere entrasse nel covo della tigre. Se egli ci penserà prima, e farà conoscenza con la morte andandola a cercare nei suoi posti caratteristi (fame, precipizi, fuoco) che il corpo conosce, egli arriverà presto a capire che il non-valore non gli vale la speranza del valore — *ἦ ἐγγὺς ἔλθῃ θάνατος, οὐδεὶς βούλεται θνήσκειν.*

Nino. E sì! Tu avrai ben ragione. Il tuo ragionamento fila diritto. Metti i termini, imposti le equazioni, e cavi il risultato. Nessuno potrebbe rilevarti un errore, né errore ci può essere. Ma a che bene, dimmi? a che bene se tutto si dissolve nella nebbia maledetta, se la vita stessa è l'errore di cui non siamo responsabili, ma pur ne portiamo il peso, a che bene continuare se io lo so, se tu lo sai che mai ci potrà esser mutamento? a che bene? Sia pur violenza quella ch'io faccia a me stesso col suicidio, e che mi importa se pur dopo io sia distrutto nell'incoscienza? Sia pur vero ch'io non giunga a veder né la vita né la morte, e che m'importa? A chi ho da render conto, pur ch'io non soffra più questa pena, o come dicono i tristi versi:

> purché alla mia pupilla questa luce
> che pur guarda la tenebra si spenga,
> e più non sappia questo ch'ora soffro

vano tormento senza via né speme,
tu mi sei cara mille volte, o morte,
che il sonno verserai senza risveglio
su quest'occhio che sa di non vedere,
sì che l'oscurità per me sia spenta.

Ah, la paura della morte è vile cosa, amico! e tutti la temono che invano a lei vogliono sfuggire: il vecchio custode nella fredda valle li attende, che così irrise al nostro stato. Tutte le cose vince la morte, e nessuna io posso ormai con coscienza cercare e volere se non la morte!

Rico. Sempre la stesse mente nella gioia, nel dolore, nel piacere, nella morte — tutto invano!

Ma questa stessa tua « invocazione della morte » è la paura della morte! In questa invocazione parla la stessa debolezza che chiede per pietà un velo a schermo del dolore, che chiede al pane, al vino, ai compagni, all'amore, all'arte, alla gloria, a Dio, una proroga della morte. È il sonno e l'oblio che chiedi, non la morte. Se la vita è « un peso », quello ha il coraggio della morte che porta la vita così finché essa lo schiacci, sicché la sua morte sia un atto vitale. Quello che in qualunque modo la depone, quello non ha il coraggio della morte, ma la « paura ». Egli la depone perché cerca nel « riposo » conforto e dal conforto spera la continuazione. E come nel qualunque riposo che l'uomo s'accatti per pur continuare, seguendo la voce della sua deficienza, è infatti la morte, la nebbia delle cose che sono e non sono — così nella languida e vana invocazione della morte in cui parla lo stesso bisogno di riposo, è in fatti la volontà di continuare, la pietà commossa di se stessi.

Non pietà ma sdegno devi sentire per te stesso, se pur vedi la vanità della vita: in te, nel tuo cuore che batte e ribatte, che esulta e si lamenta, che spera e dispera, nella tua bocca che parla e si riempie di niente,

nel tuo stomaco che chiede il pane, nel tuo corpo che pesa inerte, nelle tue membra, nella tua carne, nel tuo sangue — la devi sentire. Non pietà ma nausea devi sentire di te stesso che sei e non sei, sicché dolce ti sia il ferro che ti ferisce e un rovaio il giaciglio dove pesa la tua inerzia, sicché amaro ti sia il pane e intollerabili le parole. Allora non più invano spererai e non più sarai disperato, non più invano esulterai e non più avrai da lamentarti; ma il futuro non sarà più per te e nell'ultimo presente il tuo cuore consisterà.

Allora la tua vana invocazione della morte sarà atto di vita, poiché in un punto la tua volontà diffusa si sarà raccolta e avrà fatto di se stessa « fiamma ».

L'uomo non « chiede la morte » ma « muore »; e in ciò egli vive, poiché non chiede di essere ma è.

Nino. Ma... ma come posso io giungere a questo?

Rico. La tua ultima parola è stata « morte », e la tua bocca s'è riaperta per dir « ma ». Con quella dicevi di non aver più nulla da chiedere, ed ora riparli « per chiedere un appoggio, per chiedere una via ». Ma non c'è appoggio, ma non c'è via, non c'è niente da aspettare, niente da temere, né dagli uomini né dalle cose. « Questa è la via ».

Nino. Ma perché taci? parla ancora! Non dir ch'io chiedo. O dillo anche, chiamami vile, debole, miserabile, ma parla, ferisci ancora; ché ora la sento la nausea, ora il tuo ferro m'è dolce.

Rico. Sì, sì! Eppoi andrai a casa, e alla serva che ti porterà il latte...

Nino. (come colpito da uno schiaffo) No! perché?!

Rico. ... alla serva che ti porterà il latte chiuderai la porta in faccia...

Nino. (racconsolato) àah!

Rico. ... chiuderai la porta in faccia.

Nino. (esitante)... certo.

Rico. ... e griderai con voce cavernosa « vattene », e ti compiacerai della persona nuova che avrai preso:

invece della persona della fame, la persona dell'uomo che ha coraggio di non aver fame. E per questa nuova persona nuovamente ti sentirai in diritto di farti largo, per continuare a vivere respingendo e oltraggiando gli altri, a cominciar dalla serva.

Nino. ?

Rico. La serva protesta? e tu la insulti. Lei grida più forte, e tu te ne vai...

Nino. (sconcertato) Ma...?

Rico. ... e tu te ne vai, aggrondato, sinistro. E mediti in cuor tuo vendetta per la tua dignità vilipesa; e maledici la rozzezza dei costumi, e la troppa libertà concessa, maledici gli usi della tua famiglia, la tua famiglia. Tu mi avevi interrotto, volevi dire perché io parli di « queste miserie »? Aspetta! Tu maledici la tua famiglia — la famiglia — la necessità del nascimento — la vita — il mondo — la vanità delle cose. « Mi ammazzerò », pensi. E aggiungi, inintelligibile quasi a te stesso: « e poi vedranno ». — Vedranno, e che cosa? « Vedranno come io non do valore a tutte le loro cose, come sono superiore, capiranno come quando m'arrabbiavo ero mortalmente divinamente triste... ». Queste cose forse le sai meglio ch'io non le possa dire.

Nino. È così, sì, è così... ma tutti non possono essere come tu sei.

Rico. Come me? come me dici? ma io queste cose le so « per esperienza ».

Nino. Tu?

Rico. Io sì, io, che ambulavo per le vie e per i monti con l'uno o l'altro degli amici e parlavo della virtù e della fermezza, e del coraggio, e della « vanità del tutto », e della vita e della morte, e poi consegnavo uno scappellotto quanto mai profondo e filosofico a mio fratello, se ardiva di turbar la pace del mio santuario dove io fabbricavo la saggezza; a chiudere la porta in faccia alla mamma...

... Mia mamma taceva, alle volte piangeva; mio fratello una volta invece di protestare rumorosamente si irrigidì, strinse i pugni e s'avviò senza dir parola. Lo raggiunsi, lo guardai e gli vidi nella faccia contratta una tale ribellione sorda, un tale odio, negli occhi torvi una tale fiamma disperata, che atterrito lo presi, feci per abbracciarlo, ma egli si svincolò con repugnanza. — Ah, le lacrime ch'egli non aveva pianto io le piansi! Libertà! Giustizia! Imperturbabilità! Che giova, che giova quando uno è schiavo d'una porta che s'apre, e con la mano che ha fatto i grandi gesti per arrotondare le grandi frasi, schiaffeggia un bambino per difendere « la pace dei propri pensieri », per poter « pensare » avanti nella impotenza cieca della pace perduta! E nota! su mio fratello applicavo naturalmente teorie educative. — E poi, appena fatto accorto della infame ingiustizia, il primo gesto: accattarmi con una carezza il perdono di mio fratello. Nel « terrore » per aver visto in tale specchio la vanità delle mie parole, la nullità della mia persona, aggrapparmi al primo appoggio, sperar col facile atto dalla condiscendenza debole d'un bambino il conforto che mi mettesse il cuore in pace. Vigliacco! E poi riconosciuta anche questa viltà per la fermezza di lui, la corona del dramma, le lacrime. Lo vedi quel mucchio di carne in sussulto che « si scioglie » in lacrime? quello è il filosofo! Nausea! Nausea!

Nino. ...

Rico. E poi fra i lamenti, fra i singhiozzi a volta a forza repressi, a volta tratti a forza pel bisogno d'una qualunque affermazione della persona che si sente spersa miserabile nell'oscurità, il pensiero d'ubbriacarsi o di mangiare o di correre, o d'andare al caffè dove c'è vita allegra, o di scappar lontano, o di finirla. E il pensiero qui si ferma, e accarezza l'idea del suicidio, e comincia a pensare all'impressione che avranno gli altri. Dal terrore indefinito, in ogni modo la paura

della morte cerca una cosa « precisa » sulla quale appoggiarsi per farsene uno schermo al « niente » che ti stringe; cerca qualunque cosa purché sia, anche un piano di suicidio. Intanto così ci si racconsola, ci « si distrae »; e poi si ricomincia, sempre avanti.

Ma no, bisogna venir a una conclusione. O sì o no. Allora *καλόν ἐστι διαπορεῖν*, è bello il soffrire e il lottare, allora hai in mano la vita; allora è bella la forza, e l'uomo deve tener raccolta la sua vita. Se allora egli si distrae è nuovamente perduto, ché s'è rimesso nel giro delle cose consuete a cercar di fuori la vita che gli mancava, o s'è cullato nel sogno. Allora convien guardar in faccia la morte e sopportar « con gli occhi aperti » l'oscurità e scendere nell'abisso della propria insufficienza — « venir a ferri corti » con la propria vita. O vivere o non vivere. Ma poiché in me qualcosa chiede ancora la vita, se ho da continuare, ma bisogna che io viva, che non abbia niente da aspettarmi dagli altri, ch'io sia libero veramente, ch'io affermi siffattamente la mia vita, che da nessuno possa esser turbata, ma che anzi agli altri « sia vita »; bisogna che « io » sia giusto verso ogni cosa, che a nessuno sia ingiusto; non un debito d'uno schiaffo, ma un « infinito debito », non verso una persona ma verso la mia vita. E dalla profondità dell'abisso sorge la voce inaudita:

Niente da aspettare
niente da temere
niente chiedere — e tutto dare
non andare
ma permanere.
Non c'è premio — non c'è posa.
La vita è tutta una dura cosa.

L'intendi? La via non è più « via », poiché le vie e i modi sono l'eterno fluire e urtarsi delle cose che sono

e non sono. Ma la salute è di quello che in mezzo a queste « consiste »; che il proprio bisogno la propria fame lascia fluire attraverso a sé, e « consiste »; che se mille braccia l'afferrino e con sé lo vogliano trascinare, « consiste », e per la propria fermezza rende gli altri fermi. Non ha niente da difendere dagli altri e niente da chiedere loro, poiché per lui non c'è futuro, ché nulla « aspetta ».

Non ha questa emozione e quella emozione, questo e quel sentimento, gioia, affanno, terrore, entusiasmo; ma il male della comune deficienza una sola voce gli parla *e a questa con tutta la sua vita egli resiste* in ogni suo punto. Egli guarda in faccia la morte e dà vita ai cadaveri che lo attorniano. E la sua fermezza è una via vertiginosa agli altri che sono nella corrente. E l'oscurità per lui si fende in una scia luminosa. Questo è il lampo che rompe la nebbia.

E la morte, come la vita, di fronte a lui è senz'armi, che non chiede la vita e non teme la morte. Ma con le parole della nebbia — vita morte, più e meno, prima e dopo, non puoi parlare di lui che *nel punto della salute consistendo ha vissuto la bella morte.*

POESIE

IL CANTO DELLE CRISALIDI

1

Vita morte,
la vita nella morte;
morte vita,
la morte nella vita.

2

Noi col filo,
col filo della vita,
nostra sorte
filammo a questa morte.

3

E più forte
è il sogno della vita,
se la morte
a vivere ci aita.

4

Ma la vita
la vita non è vita,
se la morte
la morte è nella vita,

5

e la morte
morte non è finita,
se più forte
per lei vive la vita.

6

Ma se vita
sarà la nostra morte,
nella vita
viviam solo la morte.

7

Morte vita,
la morte nella vita;
vita morte,
la vita nella morte.

Novembre 1909.

DICEMBRE

Scende e sale senza posa
nebbia e pioggia greve e scura,
nella nebbia la natura
si distende accidïosa.

Goccia, goccia lieve e chiara
va sicura al suo destin,
scende e spera, e vanno a gara
altre gocce senza fin.

Giù l'attende terra molle,
dove all'altre unita va
a formar le pozze putride
per i campi e le città.

Nella pozza riflettete,
gocce unite in società,
grigiò in grigio, terra e cielo
per i campi e le città.

Ma la noia, il disinganno
fa le gocce sollevar,
ed il bene che non sanno
van col vento a ricercar.

Dalle pozze, dalle valli
sale il velo e in alto va,
non ha forma né colore
l'affannosa umidità.

Nella nebbia la natura
si distende accidïosa
scende e sale senza posa
pioggia e nebbia fastidiosa.

Vigilia di Natale 1909.

NOSTALGIA

Ma un vento lieto giù dalla montagna
invade la natura senza luce
che per pioggia e per nebbia si dissolve
e delle nubi oscure la continua
trama dirompe, e la diffusa nebbia
leva ed in nembi bianchi la sospinge
giocosamente;
e ride il sole volto ad occidente,
ed i monti lontani e le colline
boscose e la pianura
riuscita ugualmente illuminando
nella lor gloria varia
delle ben note forme.
Ma splendono più chiare e più serene
festevolmente,
poiché più luminosi si rimandano
i generosi a lor raggi del sole.
Riluce il monte e il piano,
e il ciel riluce
di verde luce presso all'orizzonte,
e in alto nell'azzurro,
l'ultime nubi fuggono ed il sole
con lieto riso
tinge di rosa gli orli alle fuggenti.

Ahi, come tutta la natura in breve
si rasserena

nella pacata luce,
e la pena passata e il lungo tedio
dei giorni grigi oblia! ché solo a gioco
s'era offuscata, ed or con nuovo gioco
si rinnovella
e rifulge più pura.
Ma il cor mi punge con tristezza amara
che il dì ripensa della gioia
e l'alba luminosa e la speranza
folle e sicura, quando
con lieto viso, incontro al nuovo sole,
levai il primo canto, e la sua luce
era certa promessa alla mia speme.
E le dolci figure del mio sogno
che appena avvicinate dileguaro
tristi, perch'io ver lor fervidamente
mi protendessi
e in me le volessi, me stesso in loro
tutto esaurire.
Voler e non voler per più volere
mi trattenne sull'orlo della vita
ad angosciarmi in aspettar mia volta,
ed ai giochi d'amore ed alle imprese
giovanili mi fece disdegnoso.
A qual pro'? Ma alla veglia dolorosa
una fiamma splendeva e la nutriva
una speme più forte.
Ché se al lieto commercio e del piacere
al giocondo convito l'imperioso
battere mi togliea del mio volere
impaziente, e mi togliea il fatale
precipitar dell'ora nel futuro,
pur m'indicava la mia ferma fede
un giorno ed una gioia senza fine,
e l'affrettava.
Ahi, quanto pur m'illude la mortale
mia vista che di fuor ci finge certo,

quanto ci manca sol perché ci manca —
« vuoto il presente, vuoto nel futuro
senza confini ogni presente, placa
il voler tuo affannoso!
non chieder più che non possa natura! »
— ma il cor vive, vuole, chiede e aspetta
pur senza speme, aspetta e giorno ed ora,
e giorno ed ora né sa che s'aspetta,
e inesorabilmente
passan l'ore lente.
Così è fuggita e fugge giovinezza,
ed i miei sogni e la speranza antica
nel mio cupo aspettar ancor ritrovo
insoddisfatti.

Che mi giova, o natura luminosa,
l'armonia del tuo gioco senza cure?
Ahi, chi il tuo ritmo volle preoccupare
rientrar non può nei tuoi eterni giri
ad oziare
nel lavoro giocondo ed oblioso.
È suo destino attender senza speme
né mutamento,
vegliando, il passar dell'ore lente.

Dicembre 1909
antivigilia dell'anno nuovo.

MARZO

Marzo ventoso
mese adolescente,
marzo luminoso,
marzo impertinente,

marzo che fai tuoi giuochi
con le nuvole in alto
e con l'ombre e le luci
dài mutevole risalto
alla terra stupita,

alla terra intorpidita,
mentre dal seno le strappi
e le primole e le rose,
e fresch'acque rigogliose
lieto fai rigorgogliare.

Ed il passero riscuoti
con la tua folle ventata
nella sua grondaia secca,
nella siepe denudata.

Spazzi i portici e le calli
e la nebbia nelle valli,
e la polvere degli avi
e i propositi dei savi
rompi e l'ombra delle chiese.

Ed il pavido borghese
che nell'ossa porta il gelo
dell'inverno trapassato
e col corpo imbarazzato
geme il reuma ed il torpore
che nel volto porta il velo
della noia ed il pallore
della diuturna morte,
si rinchiude frettoloso,
si rivoltola accidioso
e rincardina le porte.

Se lo scuoti e lo palesi,
marzo, giovane pazzia,
la sua trista nostalgia
sogna il sonno di sei mesi.

Ei ti teme, dolce frate
marzo, terrore giocoso,
ma tu passi vittorioso,
sbatti gli usci e le impannate
con le tue folli ventate.

E la densa polve sveli
nel tuo raggio popolato
e sul legno affumicato
i vetusti ragnateli.

Poiché il termine al riposo
canti, marzo adolescente,
t'odia questa buona gente,
marzo luminoso.

Ma se t'odiano addormiti
nelle coltri riscaldate,
ed i passeri impauriti
nelle siepi denudate,

t'ama il falco su nell'aria
che più agile si libra
nella tua ventata varia
e la sente in ogni fibra
lieto nella tua procella,
ché per lei si fa più bella,
ché per lei si fa più pura
ai suoi occhi la natura.

Marzo mese luminoso
marzo adolescente,
marzo mese irriverente,
marzo ventoso.

1° marzo 1910.

APRILE

Che più d'un giorno è la vita mortale,
nubilo breve freddo e pien di noia,
che può bella parer ma nulla vale?
PETRARCA, *Trionfo del Tempo.*

Il brivido invernale e il dubbio cielo
e i nembi oscuri, che al novello amore
han fatto schermo della terra antica,
dispersi a un tratto, al sol ride la terra
che d'erbe e fiori ancor s'è ricoperta,
se pur il ciel di nubi ancora svarii,
onde occhieggian le stelle nelle notti,
e nere fra il loro vario scintillare
traggan le lunghe dita pel sereno
che al piano oscuro ed ai profili neri
degli alberi dei monti si congiungono.
Ma nel cielo e nel piano, ma nell'aria,
ma nello sguardo della tua compagna
e nel pallido viso,
ma nel tuo corpo, ma per la tua bocca
canta ciò che non sai: la primavera.

Così mi tragge a me stesso diverso
e amor m'induce e desiderio, ancora
ch'io non sappia perché, pur fiducioso.
Ché pur in me natura si nasconde
insidiosa, e ignaro me sospinge.
Ahi, che mi vale, se pur fugge l'ora
e mi toglie da me, sì ch'io non possa

saziare la mia fame ora qui tutta?
Ma solo e miserabile mi struggo,
lontano e solo, anco se a te vicino
parlo ed ascolto, o mia sola compagna.

Mentre di tra le dita delle nubi
a che occhieggian le stelle nel sereno?
Già trapassa la notte e nuove fiamme
leverà il sole, ch'ei rispenga tosto.
Passano i giorni e già sarà qui il verno,
e il sol sorgendo pallido e incurante
farà fiorire il fango per le strade.
A che occhieggian le stelle nel sereno?
Qui bulica la terra e qui si muore,
cantano i galli e stridon le civette.
O gioia del novello nascimento,
o nuovo amore e antico!
O vita, chi ti vive e chi ti gode
che per te nasce e vive ed ama e muore?
Ma ogni cosa sospingi senza posa
che la tua fame tiene, e che nel vario
desiderar continua si trasmuta.
Di sé ignara e del mondo desiosa
si volge a questo e a quello, che nemici
le amica il vicendevole desio,
nemica a quelli pur quando li ami,
e ancor a sé per più voler nemica.
Così nel giorno grigio si continua
ogni cosa che nasce moritura
che in vari aspetti pur la vita tiene —
ed il tempo travolge — e mentre viva
vivendo muor la diuturna morte.

Ed ancor io così perennemente
e vivo e mi trasmuto e mi dissolvo,
e mentre assisto al mio dissolvimento,
ad ogni istante soffro la mia morte.

E così attendo la mia primavera
una ed intera, ed una gioia e un sole.
Voglio e non posso, e spero senza fede.
Ahi, non c'è sole a romper questa nebbia,
ma senza fine e senza mutamento
sta in ogni tempo intero ed infinito
l'indifferente tramutar del tutto.

Pur tu permani, o morte, e tu m'attendi
o sano o tristo ferma ed immutata,
morte benevolo porto sicuro.
Ché ai vivi morti quando pur sia vano
quanto la vita il pallido tuo aspetto,
e se morir non sia che continuare
la nebbia maledetta
e l'affanno agli schiavi della vita,
— purché alla mia pupilla questa luce
che pur guarda la tenebra si spenga,
e più non sappia questo ch'ora soffro
vano tormento senza via né speme,
tu mi sei cara mille volte, o morte,
che il sonno verserai senza risveglio
su quest'occhio che sa di non vedere,
sì che l'oscurità per me sia spenta.

Notte 16-17 aprile 1910.

GIUGNO

Tutta la forza dal tuo seno, o terra,
il sole ha tratto che salendo avvampa,
e l'estate trionfa.
Due volte l'erba ti recise avaro
il prudente bifolco, e già le fronde
onde tutta t'ammanti,
per il continuo ardor si fan perdute.
Ed alla notte gli astri all'orizzonte
per i vapor rosseggiano più grandi,
quasi la vita per più forza gravi
come un'aura di morte.
Ma se i fiori onde prossima l'aurora
del giorno estremo
anelava l'adolescente Aprile
vento estivo ha dispersi,
sotto le fronde si matura il frutto,
e il bifolco gioisce.
Ahi, la promessa della primavera
in questo picciol frutto si rinserra,
ed il tempo procede per il giro
d'altri inverni e di nuove primavere.

Ma alla notte sui vertici ricolmi
passa il nembo e pel cielo s'accavalla
la nera massa delle nubi, e lungi
livida luce rompe la tenebra

e pei piani rivela in nuovo aspetto
messi ondeggianti e alberi ricurvi,
e pei monti corruschi nuove forme,
ed in cielo più mondi e nuova vita
ogni volta diversa, mentre lungi
nuova voce rimbomba e intorno e in alto
si spande e ancor dai monti riecheggia.
E a destra e a manca e presso e da lontano
riappar la nuova luce, e come il cielo
nel diverso bagliore si trasmuta,
così la terra, e la livida faccia
in nuova congiunzion sembra mutare,
mentre presso o lontano, oscuro o chiaro,
romba il nuovo fragore senza posa.

Qual nuova speme, anima solitaria,
qual si ridesta
al diffuso baglior speme sopita?
Dal diffuso baglior verrà la Luce
mai veduta? e dal rombo vorticoso
la Voce squillerà che non udisti?
Ecco la terra ancora si congiunge
coi nuovi mondi in alto,
e la striscia di fuoco ecco dirompe
la tenebra, ed io stesso abbacinato
nel vortice di fuoco sono avvolto.
Sospesa a quella luce è la mia vita
un attimo o un tempo senza fine,
ché fra il lampo ed il tuono non si vive.
— Ora scoppia la vita, e s'apre il frutto
del mio tanto aspettar, ora la gioia
intera ed il possesso dell'universo [1],

---

1 [*dell'universo* è correzione di mano dell'autore sul manoscritto in luogo di un anteriore *di me stesso*].

ora la libertà ch'io non conosco,
ora il Dio si rivela, ora è la fine.
Ma scroscia il tuono che m'assorda... Io vivo
e famelico aspetto ancor la vita.
Altri lampi, altri tuoni, ed il mistero
in benefica pioggia si dissolve.

Giugno 1910.

RISVEGLIO

Giaccio fra l'erbe
sulla schiena del monte, e beve il sole
il mio corpo che il vento m'accarezza,
e sfiorano il mio capo i fiori e l'erbe
ch'agita il vento
e lo sciame rombante degl'insetti.
Delle rondini il volo affaccendato
segna di curve rotte il cielo azzurro,
e trae nell'alto vasti cerchi il largo
volo de' falchi...
Vita?! Vita?! Qui l'erbe, qui la terra,
qui il vento, qui gl'insetti, qui gli uccelli,
e pur fra questi sente vede gode,
sta sotto il vento a farsi vellicare,
sta sotto il sole a suggere il calore,
sta sotto il cielo sulla buona terra
questo ch'io chiamo « io », ma ch'io non sono.
No, non son questo corpo, queste membra
prostrate qui fra l'erbe sulla terra
più ch'io non sia gl'insetti o l'erbe o i fiori,
o i falchi su nell'aria o il vento o il sole.
Io son solo, lontano, io son diverso
altro sole, altro vento, e più superbo
volo per altri cieli, è la mia vita...
Ma ora qui che aspetto? e la mia vita

perché non vive, perché non avviene?
Che è questa luce, che è questo calore,
questo ronzar confuso, questa terra,
questo cielo che incombe? M'è straniero
l'aspetto d'ogni cosa, m'è nemica
questa natura! Basta! Voglio uscire
da questa trama d'incubi! La vita!
La mia vita! Il mio sole!

Ma pel cielo
montan le nubi su dall'orizzonte,
già lambiscono il sole, già alla terra
invidiano la luce ed il calore.
Un brivido percorre la natura,
e rigido mi corre per le membra
al soffiare del vento. Ma che faccio
schiacciato sulla terra qui fra l'erbe?
Ora mi levo, ché ora ho un fine certo,
ora ho freddo, ora ho fame, ora m'affretto;
ora so la mia vita,
ché la stessa ignoranza m'è sapere;
La natura inimica ora m'è cara
che mi darà riparo e nutrimento:
ora vado a ronzar come gl'insetti.

Sul San Valentin, giugno 1910.

[ALLA SORELLA PAULA]

Come le rondinelle anno per anno
tornano al nido che le vide implumi,
così l'uomo nel giro dei suoi giorni
torna e ritorna al pensier della culla.
Ed ogni anno quel dì rifesteggiando
che alla fame, alla sete, che al dolore,
che alla vita mortale l'ha svegliato,
ogni anno in quel dì si riconforta
ad amar la sua vita.

E i parenti, che allor nel neonato,
nella creatura fragile impotente,
della speranza lor videro il frutto,
e con pavido amore a lui porgendo
quanto la vita dona a chi la chiede,
del suo pianto si fecer velo agli occhi,
confidando che vesti e nutrimento
gli potessero far vivere la vita.
Anno per anno poi rinnovellando
la speranza lontana ed il dolore
si fanno velo ancora agli occhi stanchi,
grazie porgendo a lui dell'esser nato,
perch'ei sia grato a lor della sua vita,
perché il muto dolore sia obliato
e la promessa vana ogni presente.

Ma l'augurio che ciò ch'ei mai non ebbe
pur un istante
promette in lunghi anni luminosi,
dia la sua luce presa dal futuro
al giorno natalizio, e l'illusione
moltiplicando gli finga la fame
essere un bene e vita sufficiente
la diuturna morte.
E baci e doni e la mensa imbandita,
dolci parole in copia e dolci cose,
liete promesse e guardi fiduciosi
faccian chiara la stanza familiare,
facciano schermo alla notte paurosa...

Paula, non ti so dir dolci parole,
cose non so che possan esser care,
poiché il muto dolore a me ha parlato,
e m'ha narrato quello che ogni cuore
soffre e non sa, che a sé non lo confessa.
Ed oltre il vetro della chiara stanza
che le consuete immagini riflette
vedo l'oscurità pur minacciosa —
e sostare non posso nel deserto.
Lasciami andare, Paula, nella notte,
a crearmi la luce da me stesso,
lasciami andare oltre il deserto, al mare,
perch'io ti porti il dono luminoso
... molto più che non credi mi sei cara.

2 agosto 1910.

Onda per onda batte sullo scoglio.
Passan le vele bianche all'orizzonte.
Monta rimonta or dolce or tempestosa
l'agitata marea senza riposo.
Ma onda e sole e vento e vele e scogli,
questa è la terra, quello l'orizzonte
del mar lontano, il mar senza confini.
Non è il libero mare senza sponde,
il mare dove l'onda non arriva,
il mare che da sé genera il vento,
manda la luce e in seno la riprende,
il mar che di sua vita mille vite
suscita e cresce in una sola vita.

Ahi, non c'è mare cui presso o lontano
varia sponda non gravi, e vario vento
non tolga dalla solitaria pace,
mare non è che non sia un dei mari.
Anche il mare è un deserto senza vita,
arido triste fermo affaticato.
Ed il giro dei giorni e delle lune,
il variar dei venti e delle coste,
il vario giogo sì lo lega e preme
il mar che non è mare s'anche è mare.
Ritrova il vento l'onda affaticata,

e la mia chiglia solca il vecchio solco.
E se tra il vento e il mare la mia mano
regge il timone e dirizza la vela,
non è più la mia mano che la mano
di quel vento e quell'onda che non posa...
Ché senza posa come batte l'onde,
ché senza posa come vola il nembo,
sì la travaglia l'anima solitaria
a varcar nuove onde, e senza fine
nuovi confini sotto nuove stelle
fingere all'occhio fisso all'orizzonte,
dove per tramontar pur sorga il sole.
Al mio sole, al mio mar per queste strade
della terra o del mar mi volgo invano,
vana è la pena e vana la speranza,
tutta è la vita arida e deserta,
finché in un punto si raccolga in porto,
di se stessa in un punto faccia fiamma.

Pirano, agosto 1910.

Ognuno vede quanto l'altro falla
quando crede passar filo per cruna,
pur spera ognuno d'infilare sua cruna,
né perché più s'avveda dell'inganno
meno ritenta ancora la fortuna.
Che tale è la sua sorte:
col suo filo sperar vita tramare
e con la speme giungere alla morte.

Non è la patria
il comodo giaciglio
per la cura e la noia e la stanchezza;
ma nel suo petto, ma pel suo periglio
chi ne voglia parlar
deve crearla.

Per ora a bordo non è lavorare,
che inerte pende la vela
e il vento tace sul mare
e il mare è specchio del cielo.
Per ora — a bordo non è lavorare.

A sera il sole calerà nel mare,
ché senza nubi è il cielo
è giù ai confini del mare
l'orizzonte è senza velo.
A sera — il sole calerà nel mare.

Oggi sul ponte dolce riposare,
che senza moto la nave
riposa il riposo del mare
e non si può camminare.
Oggi sul ponte dolce riposare.

Sola sul dorso del mare
nel mezzo del cerchio lontano
sta sotto il ciel meridiano
la nave a galleggiare.

[I FIGLI DEL MARE]

Dalla pace del mare lontano,
dalle verdi trasparenze dell'onde,
dalle lucenti grotte profonde,
dal silenzio senza richiami,
Itti e Senia dal regno del mare
sul suolo triste sotto il sole avaro
Itti e Senia si risvegliaro
dei mortali a vivere la morte.
Fra le grigie lagune palustri,
al vario trasmutar senza riposo,
al faticare sordo ansioso
per le umide vie ritorte,
alle mille voci d'affanno,
ai mille fantasmi di gioia,
alla sete, alla fame, allo spavento,
all'inconfessato tormento;
alla cura che pensa il domani,
che all'ieri aggrappa le mani,
che ognor paventa il presente più forte,
al vano terror della morte,
fra i mortali ricurvi alla terra
Itti e Senia i principi del mare
sul suolo triste, sotto il sole avaro
Itti e Senia si risvegliaro.

Ebbero padre ed ebbero madre
e fratelli ed amici e parenti
e conobbero i dolci sentimenti,
la pietà e gli affetti e il pudore,
e conobbero le parole
che conviene venerare,
Itti e Senia i figli del mare,
e credettero d'amare.
E lontani dal loro mare,
sotto il pallido sole avaro,
per il dovere facile ed amaro
impararono a camminare.
Impararono a camminare
per le vie che la siepe rinserra,
e stretti alle bisogna della terra
si curvarono a faticare.
Sulle pallide facce il timore
delle piccole cose umane
e le tante speranze vane
e l'ansia che stringe il core.

Ma nel fondo dell'occhio nero
pur viveva il lontano dolore
e parlava la voce del mistero
per l'ignoto lontano amore.
E una sera alla sponda sonante
quando il sole calava nel mare
e gli uomini cercavano riposo
al lor ozio laborioso,
Itti e Senia alla sponda del mare
l'anima solitaria al suono delle onde
per le sue corde più profonde
intendevano vibrare.
E la vasta voce del mare
al loro cuore soffocato
lontane suscitava ignote voci,

altra patria, altra casa, un altro altare,
un'altra pace nel lontano mare.

Si sentirono soli ed estrani
nelle tristi dimore dell'uomo,
si sentirono più lontani
fra le cose più dolci e care.
E bevendo lo sguardo oscuro
l'uno all'altra dall'occhio nero
videro la fiamma del mistero
per doppia face batter più forte.
Senia disse: « Vorrei morire »,
e mirava l'ultimo sole.
Itti tacque, che dalla morte
nuova vita vedeva salire.
E scorrendo l'occhio lontano
sulle sponde che serrano il mare,
sulle case tristi ammucchiate
dalle trepide cure avare:
« Questa è morte, Senia — egli disse
— questa triste nebbia oscura
dove geme la torbida luce
dell'angoscia, della paura.

Altra voce dal profondo
ho sentito risonare,
altra luce, e più giocondo
ho veduto un altro mare.
Vedo il mar senza confini,
senza sponde affaticate,
vedo l'onde illuminate
che carena non varcò.
Vedo il sole che non cala
lento e stanco a sera in mare,
ma la luce sfolgorare
vedo sopra il vasto mar.
Senia, il porto non è la terra

dove a ogni brivido del mare
corre pavido a riparare
la stanca vita il pescator.
Senia, il porto è la furia del mare,
è la furia del nembo più forte,
quando libera ride la morte
a chi libero la sfidò ».

Così disse nell'ora del vespro
Itti a Senia con voce lontana [1]:
dalla torre batteva la campana
del domestico focolare:
« Ritornate alle case tranquille,
alla pace del tetto sicuro:
che cercate un cammino più duro?
che volete dal perfido mare?
Passa la gioia, passa il dolore:
accettate la vostra sorte;
ogni cosa che vive muore
e nessuna cosa vince la morte.
Ritornate alla via consueta
e godete di ciò che v'è dato:
non v'è un fine, non v'è una meta
per chi è preda del passato.
Ritornate al noto giaciglio,
alle dolci e care cose,
ritornate alle mani amorose,
allo sguardo che trema per voi,
a coloro che il primo passo
vi mossero e il primo accento,
che vi diedero il nutrimento

[1] [Di questa poesia non si ha l'autografo, ma solo una copia, nella quale non c'è punteggiatura né dopo « lontana » né dopo « Senia ». È stata lasciata dopo « lontana » come nell'edizione di V. Arangio-Ruiz, quantunque altri potrebbe crederla più conveniente dopo « Senia »].

che vi crebbe le membra e il cor.
Adattatevi, ritornate,
siate utili a chi vi ama,
e spegnete l'infausta brama
che vi trae dal retto sentier.
Passa la gioia, passa il dolore:
accettate la vostra sorte;
ogni cosa che vive muore,
nessuna forza vince la morte ».

Soffocata nell'onda sonora,
con l'anima gonfia di pianto,
ascoltava l'eco del canto
nell'oscurità del cor,
e con l'occhio all'orizzonte
dove il ciel si fondeva col mare,
si sentiva vacillare
Senia, e disse: « Vorrei morire ».
Ma più forte sullo scoglio
l'onda lontana s'infranse
e nel fondo una nota pianse
pei perduti figli del mare.
« No, la morte non è abbandono —
disse Itti con voce più forte,
— ma è il coraggio della morte
onde la luce sorgerà.
Il coraggio di sopportare
tutto il peso del dolore,
il coraggio di navigare
verso il nostro libero mare,
il coraggio di non sostare
nella cura dell'avvenire,
il coraggio di non languire
per godere le cose care.
Nel tuo occhio sotto la pena
arde ancora la fiamma selvaggia:
abbandona la triste spiaggia

e nel mare sarai la sirena.
Se t'affidi senza timore,
ben più forte saprò navigare,
se non copri la faccia al dolore,
giungeremo al nostro mare.

Senia, il porto è la furia del mare,
è la furia del nembo più forte,
quando libera ride la morte
a chi libero la sfidò ».

Carsia, 2 settembre 1910.

[A SENIA]

I

Le cose ch'io vidi nel fondo del mare,
i baratri oscuri, le luci lontane
e grovigli d'alghe e creature strane,
Senia, a te sola le voglio narrare.
Ché a brevi fiate nel tempo passato
nel fondo del mare mi sono tuffato.
A dar or la patria all'esule sirena,
la patria a me stesso e all'uomo abbattuto
svelare la via del suo regno perduto,
mi voglio tuffare con più forte lena,
ché ogni uom manifeste le tenebre arcane
conosca e vicine le cose lontane.

Ma quel che già vidi nel fondo del mare,
i baratri oscuri, le luci lontane
e grovigli d'alghe e creature strane,
Senia, a te sola lo voglio narrare.

II

Da te lontano, nelle notti insonni,
innanzi agli occhi dove anche io miri,
sempre ho lo slancio della tua persona
come il vento la trae della passione

e la faccia raccolta che la fiamma
nel tempo stesso vela e manifesta.
Ma se l'occhio distolgo della strada
arida e sola che percorro oscura
e alla diafana luce lo rivolgo
dell'imagine tua cara e lontana,
invano cerco a me farla vicina,
invano cerco trattenerla, invano
tendo le braccia: nella notte oscura
non anche io l'ho mirata ed è svanita.
E l'occhio stanco e ardente la tenebra
pur mira densa e inesorata quale
si chiuse innanzi all'antico cantore
che a Euridice si volse ed Euridice
nella notte infernale risospinse.
Spenta ogni luce allora ed ogni via
sbarrata, allor più presso la tenebra
mi stringe, sì che il cuore ignoto orrore
m'invade, non per me se nella notte
solo io soccomba, ma per te, o compagna
forte e sicura — che pel mio piacere,
per la mia debolezza, il mio sostare
non t'abbia risospinta nella stretta
della diuturna sofferenza inerte.

Perciò se freddo e ruvido io ti sembri,
ma tu lo sai, è per vieppiù andare,
è per nutrir più vivida la fiamma,
perché un giorno risplendea nella notte,
perché possiamo un giorno fiammeggiare
liberi e uniti al porto della pace.

Gorizia, 9 settembre 1910.

III

Non sorridente sotto il sole estivo,
la faccia luminosa e gli occhi chiari
nel doppio raggio del sole e del mare;
non melodiosa in tutta la persona
nel ritmo della danza, o fiduciosa
nell'infuriar dell'onde, come quando
a me che ti chiedevo rispondevi:
« per me non è mai tempo di tornare,
chi va sicuro non potrà affogare »,
né sbattuta dall'onda musicale
quando senza velami dai tuoi occhi
l'anima fiammeggiava e la tua vita
nelle dita sicure era raccolta. —
Non più così la creatura del sole,
il fiore della vita, la sorgente
ond'io le labbra asciutte dissetava,
la giovinezza quale altrove invano
per le vie della terra ho ricercata;
non più così ti vidi nel mio sonno,
quando la trama più si fa sottile,
e all'anima più pura inverso l'alba
rivela il sogno le cose lontane.
Ma ripiegata in piccolo sedile,
come un uccello che ferito a morte
l'ultima vita con l'ali ripara,
d'un velo bianco ti facevi schermo
al freddo e alla vicina fredda morte;
e in faccia era svanito ogni colore,
ogni scintilla spenta, e nelle occhiaie
oscure gli occhi t'eran fatti cavi.
Io ti parlavo e tu non rispondevi,
ma pur col bianco vel t'adoperavi
di riparare l'ultimo calore.
T'ero vicino e tu non mi vedevi,
ma nella morte già eri raccolta,

ed alla morte come ad un riposo
stanca le membra e i veli disponevi,
con moto lento, come di chi ascolta
d'una squilla lontana il misterioso
annunzio noto, ch'altri non intende.

Così m'eri distolta e la mia vita
invano sanguinava per ridare
a te la vita che s'era partita:
con le mani non ti potea scaldare,
con la voce non ti potea svegliare.
Come da lungi nel plumbeo mare
che si fonde col cielo vela bianca
non più in mare che in cielo navigare
sembra, così pur l'anima tua stanca
era già della morte ed era in vita,
t'era fatta la vita sol dolore,
poiché in te la passione era svanita,
ma sulla faccia il pallido terrore
t'era dipinto e t'era chiuso il core.

Ahi non questa sognammo amara morte
nel suo pallido aspetto pauroso,
questa che va a picchiar tutte le porte
e ai morti dalla nascita il riposo
finge nel tempo eterno e tenebroso;
ma la giovane morte che sorride
a chi per la sua cura non la teme,
la morte che congiunge e non divide
la compagna e il compagno e non li preme
con l'oscuro dolore — ma che insieme
li accoglie nel suo seno, come il porto
di pace chi ha saputo navigare
nel mar selvaggio, nel deserto mare,
che a terra non s'è vòlto per conforto.

Rimprovero m'è il sogno e non spavento,

perch'io m'attardo mentre tu languisci;
s'io vinco certo così non perisci.
Questo sogno m'è sferza all'ardimento.

10 settembre 1910.

IV

Dato ho la vela al vento e in mezzo all'onde
del mar selvaggio, nella notte oscura,
solo in fragile nave ho abbandonato
il porto della sicurezza inerte.
Al mare aperto drizzata ho la prora
per navigare, ed alla sorte oscura
la forza del mio braccio ho contrapposta.
Non ho temuto il vento avverso e l'onda
canuta, né la mensa familiare
e l'usato giaciglio
ho rimpianto o il commercio delle care
e dolci cose. Né deserto e triste
m'è apparso il mar sonante nella notte;
anzi la voce sua come un appello
mi sonò in cor della mia stessa vita,
mi parve dolce cosa naufragare
nel seno ondoso che col ciel confina,
né temuta ho la morte.

Alla punta del golfo donde il mare
s'apre libero e vasto senza fine,
tu m'attendi sicura e fiduciosa,
le vesti al vento, ritta sullo scoglio.
Costeggiar mi conviene la scogliera
per uscire dal golfo, quindi uniti
navigheremo, poiché a me t'affidi:
sì breve tratto da te mi divide,
e dal libero mar sì breve tratto!

— Ma perch'io tenti la bordata e tenda
la vela al vento, pur l'inerte chiglia
non fende l'onda, ch'ora sulle creste
spumanti, or negli abissi, or sur un bordo
or sull'altro la trae senza riposo.
E se l'albero geme, se la scotta
a spezzarsi si tenda, e nella vela
ingolfandosi il vento il mio naviglio
minacci di sommergere, pur sempre
alla stessa distanza io mi ritrovo
dalla punta agognata. Col timone
io m'adopero invano al mare aperto
dirizzare la prora: a chiglia inerte
il timone non giova.

Il vento e l'onde intanto lentamente
come un rottame verso la scogliera
mi spingono a rovina senza scampo.
Ch'io debba naufragar senza lottare
fra la miseria dei battuti scogli,
presso al porto esecrato, come un vile,
senza esser giunto al mare, e te lasciando
sola e distrutta dopo il sogno infranto
fra le stesse miserie?

Gorizia, 15 settembre 1910.

V

Se mi trovo fra gli uomini talvolta,
qualunque cosa io parli, la mia voce
mi par che solo il nome tuo richiami.
Io taccio allora e aspetto trepidando
ch'altri con bocca impura a questa voce
risponda — e del mio bene ascoso mi discorra;
e se pur d'altre cose memorando

mi parlano con voce indifferente,
ma nel loro sorriso, ma negli occhi
mi par d'intravedere ch'altra cosa
vogliono dire che nel cor profondo
sì mi ferisce. Ché da ogni gesto,
ché dal volto mi par ch'altri mi legga
il pensiero di te che sei lontana.

Dal commercio degli uomini rifuggo
allora alla campagna solitaria
o alla mia stanza solitaria e solo
tutto in me mi raccolgo; ma nell'aria,
nel canto degli uccelli e nell'uguale
mormorare dell'acqua, dalle ripe
alte del fiume e pur dalle pareti
della mia ignuda stanza, a piena voce
il tuo nome riecheggia al mio silenzio,
sì che palese a ognuno e manifesta
del tutto, al volgo preda senza schermo,
parmi l'anima mia nel suo segreto.
Ed il sogno che nasce palpitante,
la « storia » che non soffre le parole
ma vuol esser vissuta, il più profondo
e caro senso della nostra vita,
che pur uniti e soli sotto il velo
di parole comuni nascondiamo,
d'atti comuni, con gelosa cura
nascondiamo a noi stessi,
ora del volgo mi par fatto preda — contaminata.

Nei giorni del dolore e nelle notti
senza riposo, nella valle triste
della sorda fatica e del tormento
senza speranza, nel mio dubitare
cieco, quando l'abisso dell'inerzia,
dell'abbandono mi era aperto ai piedi,
allor fioca scintilla io l'allevava

il mio sogno lontano, ancor ch'io fossi
d'ogni certa speranza privo al tutto;
ma da quello una vena mi fluiva
di forza che nel mezzo delle cose
vane e volgari, delle ottuse cure,
indifferente mi facea e sicuro,
e al dolor mi temprava e ogni timore
del mio stesso soffrir, ogni ricerca
di premi, di riposo, di conforto,
ogni viltà dal cuore mi toglieva.
Dal più profondo della mia distretta,
nella mente più oscura, quella fiamma
m'era sorta, caduta ogni speranza,
e la risposta al tanto faticare
di richieste alla vita per lei chiara
mi rifulgeva: « Non chieder più nulla,
sappi goder del tuo stesso dolore,
non adattarti per fuggir la morte;
anzi da te la vita nel deserto
fatti — che sia per gli altri nuova vita;
non disperare, ma rinuncia ai vani
aspetti della vita, e nel deserto
sarai tranquillo: dalla tua rinuncia
rifulgerà il tuo atto vittorioso,
ΑΡΤΙΑ sarà il tuo porto *ΑΠ'ΕΝΕΡΓΕΙΑΣ* ».

E sentii la mia vita fiammeggiare
ed il deserto farsi popoloso,
credetti fosse giunto il luminoso
mio giorno nella notte e consumare
quella fiamma mi parve la mia vita.
Ma per più lunga strada il mio destino
mi volse a far cammino: e vivo ancora
mi trovai nel fittizio riposo,
ma a te vicino per più forte andare;
in te concreta vidi la mia fiamma,
in te il mio sogno fatto era vicino

e la mia vita più certa: ogni ritorno,
ogni vile riposo, ogni timore
era morto per me. — Nel mare ondoso,
sulla brulla costiera solitaria
sotto la forte quercia, a me vicina
io t'ho sentita siccome nel sogno.
Non Argia ma Senia io t'ho chiamata,
per non sostar nel facile riposo,
e la lingua la fiamma consacrata
con le parole non contaminò.

Pur or mi trovo ancora nella nebbia
e il camminar m'è vano e la fatica
novellamente mi si fa penosa.
Io sento me da me fatto diverso,
se pur vicina ti sento lontana
ancora come un tempo, e la mia fiamma
geme che pur rifulse nella notte
per sua forza, sicura. Nelle tante
piccole e vane cose nuovamente
io mi dissolvo; nell'oscuro giro
della diuturna noia il nostro sogno
parmi tradito e per ignote voci
con parole di scherno messo a nudo,
pesato, misurato, confrontato...
Come se ignote mani il focolare
andassero scrutando ingordamente,
e alle ceneri insieme le faville
disperdessero al vento...

L'angoscia di non giungere alla vita
e di perire dell'oscura morte,
te trascinando nell'abisso, Senia,
mi prende forte sì che dubitoso
mi son fatto di me, che non sopporto
le mie stesse parole, e di me stesso
invincibile nausea m'opprime.

19 settembre 1910.

VI

Ti son vicino e tu mi sei lontana,
mi guardi e non mi vedi, o s'io ti parlo,
pur quando ascolti, non però m'intendi;
ti sono questo corpo e questi suoni,
ti sono un nome, ti son un dei tanti,
come un altro sarebbe
che per nome e per vista conoscessi.
Io non sono per te « io », la mia vita,
io, questa mia volontà più forte,
il mio sogno, il mio mondo, il mio destino.
Io non sono per te: questo mio amore
disperato e lontano e doloroso,
gli passi accanto e non lo senti amare.

Ma ancor fra gli altri uomini t'aggiri,
con questo parli ed a quello t'affidi,
fra lor vivi e per lor, s'anco a nessuno
dai la tua speme intera e la fiducia.
Ma fra l'oggi e il domani e questo e quello
ti dissolvi, e trapassi senza sole
la tua selvaggia e forte giovinezza,
e la tua speme consumando ignara
sei di te stessa — ed io mi struggo invano.
Mentre mi vince gelosia crudele
non pur di questo giovane e di quello
cui lo sguardo concedi o la parola,
ma d'ogni cosa che ti sia vicina,
ma del sole, dell'aria, ma del pane,
ché di loro ti nutri e a me sei tolta;
gelosia d'ogni giorno, d'ogni istante,
che vivi, che non vivi di me solo,
che l'aria e il pane e il sole, che ogni cosa,
che il mondo intero, che la vita stessa
vorrei esser per te — ma tu l'ignori.

VII

Parlarti? e pria che tolta per la vita
mi sii, del tutto prenderti? Che giova?
che giova, se del tutto io t'ho perduta,
quando mia tu non fosti il giorno stesso
che c'incontrammo? Che se pur t'avessi
ora, vincendo, mia per il futuro,
mia per diritto, mia per tuo volere;
mia non saresti più che non sei ora,
mia non saresti più che s'altra mano
ti possedesse. Ché pur del mio corpo
sarei geloso come or son d'altrui.
Non più sarei per te la vita intera
ch'ora non sono, se già in me non l'ami:
ma se in me non l'ami, se tua vita
crear non so della mia stessa vita,
che più giova sperar, che più volere,
che mi giova la vita e il mio dolore
e questo amor lontano e disperato?
Fatto sono da me stesso diverso
che contro il fato mi dicevo forte,
poi che ho esperta e ancor vivo ad ogni istante
nella tua indifferenza la mia morte.
Né più mi giova mendicare i giorni
né chieder altro più dal dio nemico,
se non che faccia mia morte finita.

ALL'ISONZO

Dalle nevose gole, dai torbidi
monti lontani con lena rabida,
con aspro sibilo soffia la raffica,
rompe la densa greve nebbia,
stringe le basse grigie nubi
e le respinge in onde gravide.

Passa radendo sui pioppi tremoli
— sul nero piano incombe il peso
della ciclopica lotta dell'etere.
Ma a lei più forte risponde l'impeto
selvaggio e giovine del fiume rapido
cui le corrose ripe trattengono:
il suo possente muggito al sibilo
della procella commesce e il vivido
chiaror del lontano sereno
riflette livido, nell'onda torbida.

E al mar l'annunzio porta della lotta
che nebbia e vento nel ciel combattono,
al mar l'annuncio porta del tumulto
che in cor m'infuria, quando la nausea,
quando il torpore, il dubbio, l'abbandono
per la tua vista, Argia, più fervido
l'ardir combatte e sogna il mare libero.

Notte del 22 settembre 1910.

EPISTOLARIO SCELTO

I

ALLA FAMIGLIA

Rubbia [1], *22 ottobre 1905*

Ho aperto adesso la borsetta (Elda non sgridarmi) e pensavo a ieri sera, mamma, all'ultima chiusura furtiva. Quando il treno, venuto così malignamente in tempo, si mosse e non vidi più il vostro gruppo e mi trovai seduto dirimpetto a una signorina mostruosamente brutta, non ho potuto trattenere le lagrime — poi il sole rosso (che voi avrete notate certo) mi consolò un poco. Per fortuna, P... il becchino sta fuori sull'andito.

Gradisca

La signorina suddetta ha inforcato gli occhiali, è magnifica [2]. Scrivendovi mi pare d'avervi con me e di stare in calma cessato il turbine delle raccomandazioni. Ora però che sono solo quelle raccomandazioni acquistano molto più valore e me le sento tutte nelle orecchie.

Sagrado - Ronchi

Mi pare nel sussurro del treno sentire le vostre voci concitate che me le ripetono. Quell'increante di P... è venuto a seccarmi con le sue chiacchiere. Ma io gliele

[1] [È la prima stazione, distante pochi minuti da Gorizia].
[2] [Nello stesso foglio c'è la caricatura: « La siffatta sig.na »].

ho date corte ed ora tace prudentemente. Mi preparo a scendere a Monfalcone. Arrivederci.

Monfalcone

Ho sorvegliato, rispettivamente ho dato l'incarico a un impiegato della ferrovia (mio amico del viaggio a Trieste di sabato) di sorvegliare il trasbordo della mia simpatica adorabile macchina, unico conforto della mia solitudine. P... che andava a Lubiana e che per conseguenza ho abbandonato in compagnia della deliziosa signorina di cui sopra, saputo che vado a Firenze è uscito con molte frasi simili a queste: « Oh che simpateca città, proprio la più simpateca », « nella galeria dei Ufisi ghe se molto più quadri come all'Academia de Venezia », e più convincente ancora « ghe son sta mi tante volte » a entusiasmarmi molto più che Mazzoni. — Ora ho con me una giovane e bella coppia friulana con due piccoli dei quali uno in fasce [1]. Che simpatica famiglia non è vero?...

Cervignano - San Giorgio di Nogara

... Ho visto un alpino! Siamo già in Italia... Come sono gentili e simpatici gli italiani. Dio che differenza! Adesso leggerò, perché sono molto in pensiero per Lascelles che ho lasciato in così cattiva compagnia.

Addio.

Chi sa se il fiume che abbiamo passato ora è il Torre o il Tagliamento o il Danubio o il Mississipì?

C'è una nebbiolina all'orizzonte che dà alla immensa pianura monotona un carattere più ideale, tutto a tinte viola. Dio che stupido che sono!...

Venezia

Sono a Venezia dalla bella Caterina, ho davanti agli occhi tutta la fantasmagoria di colori del Canal

[1] [Qui nelle lettera vi sono i disegni di questa famiglia].

grande, e più addietro la laguna fra Mestre e Venezia, col mare scintillante e di un azzurro cenere per la nebbia, poi la campagna fuggente e infine voi coi fazzoletti sventolanti — mi sembra d'esser da parecchi giorni lontano da Gorizia — vi desidero prepotentemente. Non so perché sono di un umore elegiaco che consola... Ora darò una mangiatina che mi consolerà. Come tutto è in ordine! Come avete pensato a tutto! Grazie tante a tutti. Vi bacio mille volte.

Vostro Carlo.

Meraviglioso pranzetto solitario, l'umore si rasserena al contatto di tante buone cose. Mi sento saldo in gambe e vado fuori, all'Accademia, al Ducale, all'Esposizione. Pensate che non fui ancora in Piazza San Marco. Ardo dal desiderio di rivederla...

(*dodici ore e 3/4 fa sono partito*)

Mai la piazza San Marco mi fece un effetto più imponente d'oggi. Son rimasto impietrito. Dopo aver camminato in lungo e in largo insaziabilmente la piazza entrai al Ducale. Tintoretto e Paolo Veronese mi piacciono sempre meno. Presi il vaporetto affollato per l'Esposizione. Non ho mai visto Venezia tanto animata, non si vede che forestieri e non potete credere quanto mi dia ai nervi quell'ibrida folla...

Lunedì [*23 ottobre*]

Ho ricevuto ora le vostre lettere e a stento e con molte interruzioni le lessi per la commozione profonda che mi velava gli occhi. Non posso pensare a voi senza piangere. Mi pare d'esser tanto cambiato; mai più avrei immaginato che soffrirò tanto per il distacco. Ieri sera in piazza San Marco mentre la banda suonava io giravo su e giù ed ero triste come son stato poche

volte nella mia vita; avevo un bel trattenerle, le lacrime venivano insistentemente agli occhi, e mi facevano l'effetto che tutta quella gente allegra ridente schiamazzante mi deridesse con la sua allegria. L'idea poi che questo era appena il primo giorno della mia lontananza da voi mi spaventava molto e due mesi mi sembravano un'eternità. Le vostre lettere oggi sono venute a rinnovare in tutta la sua intensità la mia tristezza. Non posso pensarti mamma in quello stato, sento un tale struggimento vedendoti come mi descrivi che mi sembra di fare una brutta azione a allontanarmi ancora invece che ritornare. Tu però dovresti scrivermi sempre quando ti viene un'idea in testa, senza attendere l'ora di posta; allora noi continueremo così per lettera le nostre lunghe chiacchierate. Così mi hai promesso di fare anche tu, Paula.... Mi dispiace ogni qualvolta devo lasciare di scriverti. Non farei altro tutto il giorno. Ora vado all'Accademia e all'Esposizione. Ma non ne ho voglia. Ho paura di trovarmi fra gente, allora mi sento tanto più isolato, e voi mi siete allora tanto più lontani. Quando invece sono seduto al tavolino col lapis in mano mi pare d'avervi tutti vicino. Mi dispiace ora molto di non avervi mandato neppure una linea finora. È stata una stupida idea la mia. Qui ci fu sempre sole. Vi parrà stupido ma io starei più volentieri in Piazza San Marco invece che andare a vedere i pasticci moderni all'esposizione. Anche oggi sento un grande desiderio di vederla quella benedetta piazza.

Chiudo questa e l'imposto subito. Vi bacio mille volte.

Carlo [1].

---

[1] [In un *notes* con la stessa data]:

Venezia, 22 ottobre 1905

Sono orribilmente stanco, la mente è rotta per questo vano sforzo di suggestione. Tutto inutile, le impressioni non fanno presa

nell'animo, mi svaniscono appena avvicinatesi. Il loro svanire mi dà un tormento infinito. Tutto passa davanti al mio cervello vertiginosamente. O il mio cervello passa?

Mi sembra d'essere un altro, ad ogni istante, ho perduto il sentimento della continuità del mio « io ». Solo il dolore tenace, profondo, mi congiunge al passato. È il dolore l'ultimo anello che mi lega alla vita. Io credo che impazzirò.

E tutto questo popolo che mi passa davanti ridente e festoso, mi sembra schernirmi. Io lo odio, odio il sole, l'aria, il mare vasto, infinito, solenne, odio la natura e l'arte che non hanno più la forza di rialzarmi. Ma all'improvviso nel suggestivo misticismo della piazza San Marco s'innalzano i concenti poderosi di Wagner e l'anima mia errante sosta e s'allarga in una calma sublime; vado presso il mare oscuro e il palpito dell'onde trova un riscontro nell'animo mio rinnovellato. Un grido di gioia parte da ogni mia fibra.

2

ALLA FAMIGLIA

Lunedì sera [*Venezia, 23 ottobre*]

Miei carissimi, come vedete la penna è infame e sono costretto a ricorrere ancora al lapis. Sono stato all'Accademia e l'ho visitata con moltissima cura. Mi sono fermato per la prima volta nella prima sala, quella che attraversavamo di corsa per veder l'« Assunta ». E ho trovato che quei pittori primitivi (Lorenzo Veneziano, Vivarini, Quirizio da Murano, ecc.) mancano di tecnica ma hanno più espressione che i posteriori. Dopo averli ammirati a lungo, l' « Assunta » non mi fece più la solita impressione. Il quadro resta un capolavoro, ma le figure mi sembra manchino talvolta di quella espressione indefinibile che turba e conquide. Tintoretto poi non l'ha affatto... Ciò che m'interessò più di tutto fu la sala degli schizzi. Perché nello schizzo mi pare di vedere più profondamente l'anima del pittore che nel quadro [....].

Martedì [*24 ottobre*], *7,20*

[...]. È come un incubo per me la lontananza da voi, che non mi lascia godere tutte le bellezze che vedo, completamente. È certo che non durerà così, ma finora non riesco a capacitarmi d'essere solo e di dover restare solo per due mesi. Questo mi fa qualche volta

l'impressione di esser colpevole di qualche cosa, di essere inferiore agli altri e mi rende più timido del solito. Sono uno stupido d'attristarvi forse con queste schiocchezze. Son cose che dovranno cessare [...].

Ore 12,30

Questa mattina sono sceso alle 8,1/4. La piazza era meravigliosamente bella, la chiesa illuminata dal sole pallido e tuffata in una nebbia azzurrognola e diafana appariva circonfusa da un nimbo di luce. Mi sedetti al caffè Quadri a un tavolino soleggiato, presi un caffè e latte e stetti lì a lungo a inebriarmi d'arte e dell'eccellenti pastine. Poi comperai una buona pianta di Venezia e architettai un bel giretto. A stento mi strappai dalla piazza per entrare nelle Mercerie. Allora cominciò la mia peregrinazione alquanto strana e divertente attraverso calli, callette, sottoportici, su e giù per infiniti ponti, urtato, sospinto dalla folla gridante caratteristica di Venezia, sempre con la mia pianta in una mano, la guida sotto il braccio, con l'altra mano tenendomi il cappello, e con la mantellina svolazzante pel vento fortissimo che s'era levato. Ho visitato Santa Maria Formosa, San Giovanni e Paolo, ho ammirato il meraviglioso Colleoni del Verrocchio, poi di corsa al Rialto, lo attraverso, passo per Campo San Paolo e vado ai Frari, poi a San Tomà. Da qui per le calli più strette e più sudice che io abbia mai visto al Campo Santa Margherita, che è più vasto della piazza San Marco, da qui per un inestricabile labirinto di viuzze al campo della Carità dove c'è l'Accademia, passo il ponte di Ferro e di qui alla Calle larga 22 marzo e a casa. Ho tutti gli occhi pieni dei quadri del Bellini, del Vivarini, del Carpaccio, di Tiziano che ho veduto... Così mi dispiace andar via da Venezia. Oggi proprio ho goduto la città e l'ho veduta in tutti i suoi aspetti tanto diversi, mai son

penetrato tanto nello spirito della città come in questa corsa vertiginosa.

Alle dodici ero di ritorno, ho pranzato delle mie provviste e d'un pezzo di pane eccellente che mi sono comperato, ho fatto *toilette* ed ora vi scrivo seduto sul letto rosicchiando cioccolata con la carta sulle ginocchia, perché non c'è nemmeno un tavolino qui. Ma non fa niente. Sono più di buon umore adesso. Ora preparo la borsetta, metto tutto in ordine e vado all'esposizione a piedi, beninteso. Addio.

Martedì sera

Dunque sono andato all'Esposizione sempre sotto la pioggia purtroppo. All'Esposizione ho visitato quanto ho potuto. I pittori moderni sembrano mancar tanto di fantasia da dover far solo ritratti, sempre ritratti, e li facessero bene almeno. O se concepiscono qualche cosa di più e di loro proprio, sono figure staccate, paesaggi, mai una robusta composizione organica. Ritornai a piedi per goder quanto potevo la città. Oh quante volte in questi tre giorni ho desiderato di fermarmi e copiare qualche bel punto o qualche tipo strano, ma dovevo sempre correre e non ho avuto, o non mi son dato mai un minuto di tempo. Lasciando la piazza San Marco ero addoloratissimo, non mi saziavo di guardarla [...].

3

ALLA FAMIGLIA

[*Ferrara, mercoledì 25*]

[....]. Questa mattina [....] sono andato a visitare gli affreschi di Giotto nella cappella degli Scrovegni all'arena di Padova. Non posso descrivervi né avrei tempo di farlo, la profonda impressione che mi suscitò quell'arte ingenua ancora ed impacciata, meravigliosamente spontanea e quasi spirituale d'una potenza d'espressione insuperata. Ed è strano che l'altr'anno quando l'ho vista, mi lasciò completamente freddo. È vero che basta che un concetto nuovo entri in testa e che venga digerito bene, apre poi nuovi orizzonti, si sviluppa e fa vedere le cose sotto tutt'altro aspetto [....].

4

ALLA FAMIGLIA

[*Bologna - Firenze, venerdì 27*]

[....].

Adesso si cammina verso Firenze, ne ho per cinque ore. Ma sono felice, c'è il sole, la vista è meravigliosa e poi si va a Firenze finalmente. Se sapeste che piacere m'ha fatto vedere i primi contrafforti degli Appennini, era tanto tempo che vivevo in pianura. Ora abbiamo passato il primo tunnel e il paesaggio si fa sempre più interessante. Come sono belle quelle alte cime lontane tuffate in nuvole bianche leggere. Pensare che sono tre giorni e mezzo che non vedevo il sole. Mi pare che sia una cosa nuova per me. M'aveva abbandonato quasi contemporaneamente con voi e ne avevo altrettanto bisogno. Ora che sfolgora in tutta la sua gloria mi fa l'impressione che mi apporti una parte di voi e mi mette indosso un gran buonumore. Spero che li avrete anche voi, il buonumore e il sole [....].

Venerdì sera, Firenze

Prima di spedire questa lettera vi mando un saluto anche da qui. Sono da cinque ore sotto la sferza di continue impressioni. Ancora prima di arrivare a Firenze è una cosa ammirabile l'uscita dagli Appennini quando s'offre alla vista tutta la pianura inondata dal

sole trapunto da piccole macchie bianche [....]. Arrivato a Firenze non potevo reprimere un certo movimento di commozione all'idea di vedere la città tanto desiderata [....]. Cacciai la valigia e l'ombrello nell'omnibus della « Stella d'Italia » e m'avviai lentamente per la piazza Santa Maria Novella, via Banchi, Via Cerretani e arrivai quasi senza saperlo alla piazza del Duomo. Io non so descrivervi cosa sentii in quel punto; un brivido mi corse per la schiena e non potevo staccarmi da lì né saziarmi di vedere [....]. Li rividi nella luce del tramonto e non mi parvero opera di uomini ma cose messe lì per un incanto diafano immateriale. La cupola risalta più vista dall'altra parte [....].

5

ALLA FAMIGLIA

[*Firenze, domenica, 29 ottobre*]

Mi trovo bene in questa camera grande e chiara. [....]. È vero che si deve fare centododici scalini per arrivarci, è vero che è un po' fredda, ma a me piace un po' appunto per queste caratteristiche da soffitta [....]. Dalla mia finestra, sporgendomi arrivo a vedere quel sublime spruzzo di marmo che è il campanile di Giotto [....]. La cupola è davvero imponente, ha tutta l'eleganza dell'opera d'arte, e tutta la maestà d'un formidabile prodotto della natura. Ma tutta la città è meravigliosa, in ogni via ci si imbatte in qualche cosa d'artistico o di storico, dappertutto l'occhio si posa su linee veramente armoniose [....]. Oggi sono stato alla galleria degli Uffizi ed ho ancora tutti gli occhi abbarbagliati da tante meraviglie. Mi affascinò tra i quadri soprattutto l'ingenuità, il sentimento dei primitivi come Lorenzo il Monaco, Filippino Lippi, il Memmi, ecc. che sanno trasfondere nelle loro figure un'espressione d'estasi divina che non fu più superata. Li eguaglia nella potenza dell'espressione ma li supera nella versatilità e naturalmente nella tecnica Leonardo da Vinci, che nel concetto che io mi sono fatto della pittura forma il punto culminante dell'arte. Quello che io mi facevo una festa d'ammirare ma che invece mi disilluse un

po', fu il Botticelli; egli ha ancora espressione e molta nelle sue figure ma non ha più quella spontaneità che si ammira in quelli che ho nominato più sopra; egli ha un certo che di manierato che toglie forza al concetto. Non che egli imiti uno stile ma mi sembra che imiti se stesso. Naturalmente ammirai i capolavori dei maestri maggiori comunemente celebrati Raffaello, Tiziano, Dürer, Van Dyck, Rubens, ecc. Ma quello che ci fa impressione in questi e in cui sono e resteranno insuperabili è la sublime riproduzione della natura, la vigoria degli effetti di luce ecc. ecc. Ma se tu con uno sforzo spogli il quadro da tutto ciò e vai a scandagliare nel profondo per trovarvi l'idea, l'espressione, ciò che appunto costituisce l'opera d'arte, la troverai solamente in casi rari come nel San Giovanni nel deserto di Raffaello o nel ritratto del padre di Dürer o nell'autoritratto di Tiziano, ma nel resto vedrai che sono inferiori agli altri.

La cosa che veramente mi soggiogò oggi, furono le statue dei greci. Là c'è la più fedele riproduzione della più perfetta realtà circonfusa da un nimbo di luce ideale, che ti avvince, che ti fa fremere. E in ogni figura quella meravigliosa armonia di tutte le linee, di cui l'occhio si compiace, si ravviva. Là si vede fino a che potenza può giungere il genio dell'uomo. Quando tu vedi quelle statue piene di pensiero, di sentimento, di passione, espressi non si sa come senza che i lineamenti ne restino contraffatti, allora tutte le altre statue ti diventano giocattoli e in generale tutte le altre manifestazioni dell'arte decadono. Mi dovetti strappare a forza dalla sala delle sculture greche, dove per un momento, per caso lasciato solo, mi parve che tutto un mondo antico si ravvivasse [....].

6

ALLA FAMIGLIA

Martedì, 31 ottobre

[....]. Pensate che imbecille questo Vasari, ha fatto dare il bianco a tutta la Chiesa di Santa Croce coprendo oltre che gli affreschi di Giotto alcuni del Gaddi e dell'Orcagna, poi sporcò la cupola del Brunelleschi con orribili dipinti e infine credo sia stato lui a scrivere quelle negrissime vite dei pittori illustri.

Mercoledì, 1 novembre

[....]. Dio che piacere m'avete fatto a scrivermi tanto [....]. Son diventato tutto rosso a sentire quante volte avete letto forte le mie lettere che a volte mi vergogno persino vengan lette da voi. Perché lo fate?

7

ALLA FAMIGLIA

Giovedì, 2 novembre

[....]. Oggi sono stato in Palazzo Vecchio e vidi un bel quadro del Botticelli, dev'essere dei suoi primi lavori perché è originale e spontaneo senza quel certo che di voluto che c'è nei posteriori [....].

Venerdì 3

[....]. Oggi sono stato anche alla Biblioteca Nazionale e ho letto le *Voyage en Italie* di Taine, cioè alcune delle pagine che si riferiscono a Firenze. Lo trovo molto superficiale [....]. Poi ho fatto con quel giovane che abita qui il giro della piazza d'armi e quello delle Cascine fino al monumento del principe indiano. Peccato che l'Arno abbia l'acqua tanto sporca, altrimenti quello lì sarebbe un punto splendido.

8

ALLA FAMIGLIA

Giovedì [*9 novembre*], *11 e 3/4 antim.*

Miei carissimi, è da tre ore che studio matematica senza un secondo di tregua e ora mi riposo un po' scrivendovi. È da un giorno che non lo faccio e mi fa molto strano, ma ho avuto molto da fare ieri per stabilirmi completamente e incominciare quelle cose che dovranno divenire abitudine [....]. Mi dispiace molto, Paula, quel tuo male di testa continuo. Io credo che fate male tu e la G... a crogiolarvi nella tristezza. È una cosa cattiva e pericolosa e, non mi stracapire, appartiene anch'essa al gruppo famigerato delle esaltazioni e delle suggesioni morbose. I ricordi del passato sono una fonte inesauribile di melanconia, e prendendo piacere a quel gioco pernicioso si finisce coll'aver sempre quella tinta amara, col perdere il coraggio e la gioia di vivere, perché è solo delle prospettive del futuro e dell'oblio di quello che fu che noi rinforziamo la nostra vitalità. La G. mi piace molto pel suo carattere unico, per la sua rettitudine, per tutte quelle sue qualità ammirabili che non si trovano così facilmente in un'altra donna. Però ha il difetto di trasportare quella sua bella fermezza anche nel campo intellettuale. E ciò le dà l'unilateralità nel giudizio ed una specie di fatalismo che non le permette di scuotere da sé la continua immagine della sua situazione infelice e,

come ella crede, senza rimedio, dei begli anni passati, ecc. Se le manca una soddisfazione intellettuale, legga, studi e prenda per abitudine di scriver sempre le proprie annotazioni su ogni libro che legge, e a poco a poco si formerà intorno a sé un ambiente di pensiero e vivrà di una vita che le farà sembrar piccoli tutti gli altri piaceri e le darà calma e serenità [....].

Giovedì, 5 pomeridiane

[....]. Domani alle 3 vado alla prima lezione del Raina. Intanto però studio accanitamente matematica e fisica. Il lavoro alle volte mi stanca fino a farmi mal di testa perché il libro non fa transazioni, va diritto allo scopo, e dà le formule finali senza indicare la via che si deve fare per raggiungerle, dunque si deve cercare, confrontare e andare avanti tutto da sé. Però non devo mai fare uno sforzo di volontà per studiare come sarebbe il caso di qualunque altra materia. Tutt'altro, quello studio m'affascina, mi lega e mi ci dedicherei tutto il giorno se non sapessi moderarmi e limitarmi alla quantità giusta. In queste poche ore che ho studiato finora ho avuto momenti di disperazione quasi per la paura di vedermi sfuggire quella forza sintetica che aiuta a sciogliere i più difficili problemi e che è stata sempre il mio orgoglio, ma infine ho ottenuto delle soddisfazioni che non avrei dato nemmeno per un trono, senza iperbole, proprio realmente per mia opinione non v'ha tesoro che possa pagare quelle gioie. Voi riderete ma per me è così. In generale ora ho regolato tutta la mia vita qui perfettamente, tutte le cose sono in un ordine incredibile, di cui non mi sarei mai reputato capace. Invero se vedessi in un'altra persona quest'ordine la odierei di tutto cuore e v'assicuro che mi sono molto antipatico. In mezzo a questa regolarità sento di più la vostra mancanza, ma avete ragione di dire che non è più uno stadio acuto. È un continuo pensiero triste sì,

ma caro, il pensiero della casa. M'accorgo anche che da che sono qui a Firenze, da una parte mi sembra che sia passato un tempo lunghissimo, dall'altra però mi pare che le giornate, ognuna per sé, volino con una rapidità straordinaria. Da quando ho cominciato a studiare però non ho più il rimorso per ognuna che passa e consegnando a tutte una data quantità di studio vedo insieme con loro scomparire nella tomba ogni giorno un brano di dovere compiuto e ciò non mi fa che piacere. Ma sentite che roba, alle volte io voglio realizzare la stranezza e il bello della mia situazione, e faccio uno sforzo dicendomi: « L'altr'anno cominciavo appena l'ottava, avevo paura per l'esame e non avevo la più lontana idea dove sarei andato a finire l'anno dopo; ed ora sono qui a Firenze, solo, in una casa estranea, ecc. ». Ma non riesco proprio a sentire questa differenza, capisco che è differente ma non ne sono intimamente colpito (non so se capite ciò che voglio dire) e tutto mi sembra naturalissimo. È veramente una meravigliosa facoltà d'adattamento questa che abbiamo in noi. Oppure non sono tutti così e sono io solo che ho quasi atrofizzato questo senso? Ma sia che si vuole, io mi trovo assai bene in questa cameretta comoda e che mi è simpatica e non mi par affatto estranea perché è piena di roba mia e perché io ho disposto i mobili ed alcuni ne ho fabbricati addirittura come vi dicevo l'altro giorno. Io disegno sempre secondo la mia abitudine e ho fatto tutta la gente di casa e tipi delle due trattorie, ma non ve ne mando copie perché non ho tempo di farle, e poi in carta da lettera perderebbero tutta la loro forza, ve li mostrerò al ritorno illustrandoli con la parola. Ieri sera alla trattoria ho copiato un vecchio prete, il disegno poi fece il giro di tutta la stanza e mi guadagnò tutti i cuori. Mi credevano un pittore di professione o almeno studente di pittura e mi domandavano dove avessi studiato. Io non capivo tutto questo schiamazzo per

una caricatura, abbastanza somigliante, ma niente di grande. Me lo spiegai poi quando intesi da più persone che di tanti tentativi fatti da pittori di professione e da studenti d'accademia il mio era il più ben riuscito. Oggi a pranzo quando copiai un altro tipo si rinnovò la scena della sera prima, e un giovane studente si fece fare il ritratto che voleva mandare al suo papà [....].

Venerdì [*10 novembre*], *notte*

Eccomi alfine all'ultima tappa di questa laboriosissima e faticosissima e divertentissima giornata. Questa mattima sono andato all'accademia dove rimasi dalle nove fino alle tre; con una breve interruzione a mezzogiorno per correre a mangiare. Ho copiato due statue, mi pare di aver già imparato qualche cosa, perché la seconda mi riuscì più facile della prima per quanto la posizione non fosse tale. Mi divertii un mondo a osservare l'invido, vanitoso, presuntuoso, affettato popolo degli artisti. Già ieri ho parlato a lungo d'arte, di letteratura, di politica (che arie non è vero Paula?) con quei due giovani, separatamente però. Osservai che discorrendo d'arte avevano due o tre frasi fatte non stupide anzi giustissime che scaraventavano ad ogni occasione, e che uno aveva preso su dall'altro tanti giudizi e concetti. Egli posa un poco, anzi molto, gli piace il misterioso e lo sfumato, però dev'essere un buon ragazzo [....]. Alle tre corsi a casa a prendere un fascicolo di carta e mi precipitai a sentir Raina, all'università. È simpatico molto di fisonomia (ne ho fatto il ritratto che fu giudicato somigliantissimo) e di modo di fare, però prolisso da morire. Io ho preso qualche annotazione ed ora ho già ricostruito in un quaderno tutta la sua prelezione, in sunto beninteso. — Lì ho trovato C., insopportabile col suo orribile toscaneggiare. Io avrei tanto desiderio di parlare un po' il nostro dialetto, ma se egli parlasse bene l'italiano vi rinunzierei senza difficoltà [....].

9

AL PADRE

Sabato, 11 novembre

Caro papacin, è molto dolorosa per me l'idea di dover essere lontano da casa il giorno del tuo natalizio per noi così tradizionalmente bello. E da lontano molto più commosso ti mando il bacio e gli auguri. Perché da qui appena ho saputo apprezzare quanto più, che comunemente i figli al loro padre, noi dobbiamo a te. Se c'è in noi un qualche sviluppo intellettuale, sei tu che l'hai fatto nascere creandoci quell'ambiente elevato che è la nostra casa. Coll'esempio c'inculcasti quell'orrore del disonesto e l'attività e la rettitudine. E le ultime parole che mi dicesti dopo avermi scritto quelle raccomandazioni mi sono impresse indelebilmente nel cuore.

Io non so essere espansivo né esprimere tutto quello che sento di commozione e d'affetto. Ti abbraccio e ti bacio strettamente.

Tuo Carlo.

10

ALLA FAMIGLIA

Venerdì [8 dicembre], 2 ore

[....].

Avevo disposto di studiare dopopranzo, ma quell'Oberdorfer [1] mi costrinse a promettergli di andar con lui e tre altri a vedere una villa reale nei dintorni di Firenze. È una splendida giornata ed è da un mese che non faccio una camminata, non ho saputo resistere. Arrivederci.

Domenica, 12 e 1/2 di notte

La gita fu splendida; nella villa niente di speciale. Ma da là si godeva la vista di un paesaggio di colli seminati di case tutto all'intorno, con profili di chiese di torri, sotto un cielo chiarissimo e un'aria tanto limpida da mostrare i contorni netti, distinti, un vero paesaggio toscano caratteristico, come se ne vedono alcuni nei quadri del Ghirlandaio. E da lontano spiccavano in mezzo a un gruppo di monti le cime nevose degli Appennini. Quando il sole tramontò fu una festa di colori mentre la conca formata dai colli s'anneriva

[1] [Aldo Oberdorfer, triestino, di due anni maggiore di M., poi professore e valente studioso, morto in età matura. A lui si riferisce M. in altre delle seguenti lettere, chiamandolo semplicemente Aldo].

sempre più e la linea di questi risaltava nerissima sul fondo infuocato del cielo donde il sole mandava raggi rossastri ai monti accendendo di una luce rosa le nevi e suscitando sui pendii dei contrasti rossi e violetti meravigliosi. — Dopo questa edificantissima rassegna di colori che dànno una ben miserabile idea del più bel tramonto che io abbia mai visto, vi dirò che abbiamo mangiato benissimo a una trattoria di Poggio a Cajano (dove c'è quella villa) e da là alla luce della luna lungo l'Ombrone siamo andati a Signa. Io non vi so dire la bellezza fantastica di quella passeggiata. — Da Signa a piedi a Firenze sempre cantando. A camminare di sera con la luna in una comitiva è impossibile non cantare. È strano, io non mi ricordo d'aver mai camminato in simili condizioni senza cantare. Arrivammo a Firenze alle 11 dopo un percorso di ventun chilometri.

Questa mattina ho ricevuto a letto la tua lettera, mamma, dopo tanto tempo. Una tua lettera è come un'alzata di sipario che mi lascia intravedere uno squarcio della vostra vita, mi fa vivere con voi per pochi momenti... Sento continuamente i fischi dei treni della vicina stazione, e ognuno mi fa pensare a quello che annunzierà allegramente la mia partenza da qui. Che bella cosa il ritorno!

II

ALLA FAMIGLIA

Martedì [6 febbraio 1906]

[....]. Fatta una passeggiata per il Lungarno con una famiglia conoscente, gli X..., siamo andati a casa di questi [....]. Gli X... constano di un papà allegro, scherzoso, uomo di società, di una mamma martire nell'espressione, molto buona, ma di una bontà che appare al di fuori nelle sue frasi e nel modo di parlare, quindi noiosissima, d'una ragazza bella, con bella figura (meno la schiena un po' rimpolpettata), molto seria, troppo seria, straordinariamente buona, d'una bontà che le riluce dagli occhi, dalla figura, da ogni movimento, simpatica, modesta nel parlare, gentile, ma riservata di modi, nata secondo me nel 1885, d'un giovane di ventiquattro anni, presuntuoso in ogni sua emanazione, quindi pedante, noioso, ecc., « munito » di spirito di contraddizione, energico, permaloso, puntiglioso, egoista, del resto e nell'opinione di tutti buonissimo; e di un altro fratello infine di ventidue anni, un bel giovane, chimico in una fabbrica a S., col carattere di sua sorella ma molto più espansivo. Tutta la famiglia gode di un grado di intelligenza allegramente basso. Alla sera si fece due giri di walzer, poi il giovane (il maggiore) mi propose di andare con lui a un circolo molto democratico dove si ballava. Io

accettai con entusiasmo e s'andò. Il circolo è d'operai e sartine. Fin qui niente di male, io ballerei anche con serve, con contadine che ballassero bene perché per me il ballo è un piacere fisico, una voluttà insuperabile... Io sono molto democratico, ma avrei voluto trovare un'accoglienza senza cerimonie, affabile. Invece sono più aristocratici, esclusivisti che gli aristocratici, perché se un giovane entra in una società per quanto nobile dopo un certo tempo se non altro per l'ipocrisia convenzionale si trova a non esser più un estraneo. Gli operai formano una società chiusa dove non si entra per quanto la si frequenti [....]. Mi sono dato vacanza (di due settimane) per la matematica per dedicarmi tutto al tema [1]. Non tanto per il tempo materiale in senso immediato quanto per la difficoltà di passare da un ordine di idee all'altro, difficoltà che faceva sì che studiassi la matematica di malavoglia, che perdessi tempo per il tema per raccogliere le idee ogni volta che mi ci rimettevo, e non riescissi mai ad aver altro che una massa di nubi confuse dalle quali qualche tardo lampo veniva a illuminare le tenebre (*Dixé che bel!*) [...].

[1] [Il primo lavoro d'obbligo per Mazzoni su *Lessing e Baretti*].

12

ALLA SORELLA PAULA

Sabato sera [*10 febbraio 1906*]

[....]. L'altra sera s'è fatto con Oberdorfer e un altro uno splendido giro che tu godresti tanto e sarebbe tanto bello fare insieme. Era una luna piena (o quasi), un cielo purissimo; noi siamo saliti alle nove e mezzo al piazzale Michelangiolo, da là per Arcetri, San Giorgio, Poggio Imperiale a Porta Romana e a casa (alla mezza dopo mezzanotte). — Si salì per un viale d'abeti con l'immagine del cimitero davanti e da una parte il Giardino delle rose, con questa luna che dava a tutto un'aria misteriosa. Io mi sentivo una certa commozione romantica stranissima, mi pareva di vivere in altri tempi. Sai che quando vedo qualche cosa di veramente bello mi viene sempre in testa per una strana analogia la parola « medioevo », senza che forse di sotto vi sia una vera ragione ideologica. Su dal piazzale si ha un'impressione così forte che non è possibile darne un'idea nemmeno lontana. Io mi sentivo scorrere attraverso il corpo come un'onda di bellezza e mi pareva di immedesimarmi con la natura. Niente in un momento simile riesce più di impiccio che il pensiero. Quando si vede un bel paesaggio pare che in ogni minima linea, in ogni ombra ci sia il perché della bellezza dell'insieme, ci sia già la sintesi di tutto, e ciò

per l'armonia perfetta del paesaggio naturale (e in parte per suggestione). Ho goduto immensamente in queste tre ore di passeggiata [....]. *Lunedì 11 ant.* [....]. Che mi vai favoleggiando di ragazze? Non mi son mai avvicinato ad alcuna [....]. E lasciando gli scherzi, mi dispiace d'essere tanto insensibile, essendo che amor e cor gentil sono una cosa. Dubito d'aver mai amato, dubito di poter mai amare. E credo che per me sarebbe necessario un ideale che riassumesse quasi tutto quanto v'ha in me di labile indefinito contraddittorio e quindi inattivo. Ma lasciamo andare [....] [1].

[1] [Da un *notes*: senza data, ma è in mezzo ad altri scritti datati di questi giorni]: Avrei bisogno di espandermi, di sorvolare questa sozzura, di scuotere questo peso di vanità, di rispecchiarmi in uno a me identico ma più buono, più grande, nella natura stessa. Oh se potessi comunicare con la natura, annientarmi, identificarmi in lei, sentire la voluttà di una espansione infinita sovrumana di tutto ciò che s'agita in me e mi fa soffrire ...

13

ALLA MADRE

Venerdì [23 marzo 1906]

Mamma mia, mamma mia per piccina che tu sia, tu mi sembri una badia, mamma mia, mamma mia! Finalmente! — Avevo proprio bisogno di leggere qualche tua parola. Vorrei che il rimorso di non avermi scritto ti facesse sempre saltar giù dal letto [....].

Lunedì 26

[....]. Ho fatto nottata e non intenzionalmente [....]. Abbiamo passato quelle ore splendidamente in casa di Bienenfeld leggendo i *Sepolcri*, parte della *Vita Nuova*, Leopardi e Carducci. Siccome era una cosa così spontanea, non preparata affatto e quel professore leggeva in modo straordinario, mi divertii moltissimo e non ho affatto sonno. Peccato proprio che si debba comunemente dormire proprio ogni giorno otto ore (e che non fossero che otto!) mentre si potrebbe passarle così bene. Il mio sogno è di passare quest'estate due settimane in quell'accampamento di pastori dove ho dormito una notte l'altro anno (e che è oltre la catena del Kern [1]; con l'occorrente per dipingere e con un bel numero di poeti (solo poeti, e solo grandissimi) da leggere e se fosse possibile, e perché non avrebbe da esser possibile, con la Paula [....].

[1] [Monte Nero].

14

ALLA FAMIGLIA

5 luglio, giovedì mattina ore 5

Miei carissimi, il tempo vola e fra una settimana sarò tra voi, e sono tanto felice questi giorni come non lo sono mai stato, ad onta del marito cuoco, della padrona romagnola, della serva più romagnola ancora, delle mosche, dei baucoli, del caldo, e d'un piede che mi son rotto lunedì sera. Il piede però è ormai perfettamente guarito [....]. Ieri sono stato sei ore in biblioteca a ingoiarmi un volume sull'arte pisana, poi ho letto d'un fiato quasi tutte le lettere di Jacopo Ortis che non avevo mai visto. Poi ho cenato e insieme ad Aldo e un altro sono andato a teatro a sentire una produzione di Max Dreyer, che non mi piacque. Si fece una passeggiata con una splendida luna fino alle due e tre quarti. Venuto a casa mi misi a scrivere la critica del lavoro di ieri sera, ho scritto dieci pagine e ho finito adesso [1]. E non c'è niente da ridere, sai Paula, lo

---

[1] [Sono di questi mesi le critiche, conservate tra le sue carte, su *Alleluja* di Marco Praga, sulla *Piccola fonte* di Bracco, su *La casa in ordine* di Pinero, sui *Piccoli borghesi* di Gorki, su *La moglie ideale* di Praga, sul *Piacere* di d'Annunzio. Ecco un passo della critica su *L'età critica* di Max Dreyer (*Firenze, 4 luglio 1906*)]: Questo è il succo tragico del dramma d'oggi. È veramente tragico? No! L'eroe di una tragedia deve « agire », deve trovarsi nel cozzo dei

faccio religiosamente ogni volta che sento qualcosa che mi sia nuova, e mi guarderei bene dal mostrare a qualcuno le mie bestialità. — Ora faccio il bagno e vi saluto. — [....].

---

sentimenti, che lo costringono ad allontanarsi dalla via che le leggi fatali della coscienza determinano, le quali rincrudendosi lo portino alla crisi per cui quelle leggi su di lui trionfando, egli soccomba. Non è tragica la morte (il suicidio) che avviene per viltà cioè per l'impossibilità di sopportare un dolore troppo forte. Ma ben ci commuove il suicidio prodotto da ragioni morali interne per il cozzo fatale delle passioni, per le azioni nate da queste, per l'inesorabile effettuarsi della sentenza del tribunale che risiede nella nostra coscienza, che rappresenta quello che i greci dicevano *Ananke* e l'uomo moderno cretinamente: « libero arbitrio ». — Che ci importa a noi se quel povero ragazzo non ha la forza di sopportare da solo il peso di tanto dolore e si uccide? Certo il suo caso è pietoso, lo impediremmo volentieri, ma più in là, più in fondo non ci tocca: perché egli non è costretto a uccidersi, perché noi diciamo: « io al suo posto non mi ucciderei, e la sarebbe finita », perché egli ha conservato integri tutti i suoi sentimenti, non ha sacrificato alcuno a qualsiasi altro sentimento, non ha deviato un sol punto dalla via retta, e la sua coscienza completamente tranquilla non lo tortura quindi, non lo spinge alla morte. — Egli in fondo non è che uno spettatore, che *tutt'in t'un*, spaventato, se ne va via: niente altro.

15

ALLA FAMIGLIA

Firenze, notte 6-7 novembre 1906

Miei carissimi, l'ambiente è come tu mamma l'immagini: le imposte chiuse, il lume acceso, tutto molto calmo e simpatico, c'è però di più e di meglio che non ho da studiare più quell'infame farraginoso manuale di letteratura. — L'esame è andato in modo meraviglioso; io, sovraeccitato, avevo una loquela incredibile, e prima di cominciare l' « esaminamento », s'è parlato a lungo di Gorizia, di Trieste, dell'università, di irredentismo, ecc. Poi traducendo Lucrezio ogni tanto facevo delle parentesi chiacchierandogli di tutto quel che mi veniva in testa a proposito del testo in relazione con cose moderne, e lui finiva col lasciarsi trasportare a conversare e mi mandò fuori che mi pareva d'essere appena entrato, e mi spedì dietro l'eloquente biglietto che vi accludo (trenta punti). Appena uscito andai a compiere la solita cerimonia da Digerini.... Mi sono venuti a prendere in questo minuto per andare a teatro, continuerò poi. Arrivederci.

Ritorno ora, e sono schiacciato, ammalato per le impressioni provate; è una scossa continua, un affanno che sale e fa soffrire veramente, chiudendo la gola. Quando l'atto si chiudeva dovevo fare uno sforzo quasi per ricordarmi che sono artisti e che fingono e

poter cominciare ad ammirarli. Grasso è poderoso in ogni gesto e in ogni accento. Ha quella voce calda intensa che dà le vertigini. Specialmente il racconto che fa al santo nel secondo atto dove non c'è niente di lirico, dove tutta la bellezza poetica è tolta dalla versione in siciliano, è un capolavoro. Pareva di rivivere le scene precedenti in tutta la loro intensità... L'Aguglia non si mantiene sempre sempre alla stessa altezza; l'ultimo grido: « tu non puoi, tu non devi » e « la vampa è bella » non mi piacque. Ma del resto lei e tutta la compagnia sono meravigliosi e superiori certo nell'insieme a qualunque compagnia non dialettale. Fa l'impressione che la tragedia così in siciliano sia l'originale, l'italiana la traduzione, e certo D'Annunzio l'ha concepita così come noi la sentiamo da Grasso. Stando attento così intensamente allo svolgimento della tragedia, ho avuto campo di intenderla più e meglio di prima e ho osservato, o m'è sembrato d'osservare, che il terzo atto rovina l'effetto degli altri due. Cioè l'andamento naturale della crisi porta all'omicidio, e quindi Aligi deve ricadere sotto il dominio di quelle leggi che son dettate dalla coscienza di quell'ambiente e che egli ha trasgredito la prima e unica volta trascinato dall'amore. E la sua condanna, per quanto contraria a tutti i nostri concetti di diritto e di giustizia, non ci offende affatto e ci commuove solamente di quella commozione che una tragedia deve dare. Ora invece l'atto di Mila è certamente eroico ed emozionante, ma non è giusto che la coscienza del « popolo di Dio » sia ingannata; la nostra coscienza e la coscienza artistica si ribellano e si va via malcontenti. D'Annunzio non s'è trattenuto di fare quel colpo d'effetto per fare cosa nuova, ma a me sembra che abbia guastato il suo lavoro. — D'altra parte quel giudizio (che mi riportate) « fa rabbia quel clericalismo » è cretino individualmente, ma è significativo per il fatto che molto pochi arrivano a trasportarsi tanto in quell'ambiente

da sentire come può sentire il parentado. — Le tragedie greche hanno il coro, ecc. ecc... ti ricordi mamma? continua tu se ti ricordi, io sono stanco di parlare. Mi pare d'essere a pranzo e di aver dovuto superare le voci di tutti per esporre le mie idee, ed ho tutta la gola arsa e bevo un bicchier d'acqua... (si versa dell'acqua e beve) ora si può continuare. — Voi ricevete da tutte le parti del mondo critiche teatrali e dovete sorbirvele in silenzio... pure non si può fare a meno; almeno la Elda parla chiaro; ma io ho tutte le mie idee confuse ancora, meravigliosamente confuse, non riesco a padroneggiarle; ed è per questo che mi arrabbio specialmente contro gli esami perché ritardano questa presa di possesso, questo tentativo di armonia mentale e mi rendono inabile a sentire e a pensare per parecchio tempo. C'era a teatro D'Annunzio, che nonostante le ovazioni non volle venire al proscenio... Il pubblico cretino come al solito; tanto più però era soddisfazione vederlo soggiogato in certi punti; uscendo poi siccome X. che s'è aggiunto a noi cominciava a dire schiocchezze, io li ho lasciati andare a casa e sono andato sull'Arno, poi ho preso un tram, che passava di volata, essendo vuote le vie e ho fatto metà dei viali e poi son venuto qui. — [....]. Ora sono le tre e mezza, ma io non ho affatto sonno; sono tutto eccitato dalle veglie passate, dalla giornata piena di emozioni e non la finirei più di scrivere. Se fossi a casa, Paula, si chiacchiererebbe oggi fino alle sei. Ma la lettera minaccia di divenir tripla. Vo a letto e quando mi leverò a mezzogiorno probabilmente dirò: « ho dormito settecento anni » [....]. Vi bacio con tutto l'affetto.

Carlo.

16

ALLA FAMIGLIA

11 novembre 1906

[....]. Oggi abbiamo fatto una splendida gita a Fiesole col sole e l'aria limpida che rende più toscani i colli della Toscana, e un tramonto meraviglioso. Al ritorno presso un fanale riconobbi in un individuo impellicciato Grasso e lo guardai con tanta ammirazione che lui si fermò stupito, guardò me, guardò volgendosi gli altri che guardavano lui con non minore stupore e ammirazione, si fermò su due piedi, si levò di scatto il cappello e disse: « Buona sera signori! ». Poi dopo una pausa: « Oh come mai mi conoscono loro? ». Noi si stava lì intorno a lui come tanti stupidi, finalmente Aldo potè riacquistare la parola e gli disse: « E chi non la conosce? Noi siamo triestini, ecc. ». Lui ci strinse la mano a tutti, poi volendo esprimere tutta la riconoscenza che ha per Trieste cominciò a parlare con immagini barocche e strane che non dicevano niente, ma con tale forza, con tale espressione che pareva che dicesse delle cose bellissime; poi ci disse d'andare a teatro (ma non ci diede biglietti), ci *ri*strinse le mani, si *ri*levò il cappello e via. Vi piace l'avventura? [....].

17

ALLA FAMIGLIA

Venerdì, 30 novembre 1906

Mamma mia, sai, « i saggi consigli » sono una frase che abbiamo messo per ridere nella lettera che G. scriveva a casa. Risposero levando alle stelle la mia serietà, la mia bravura, la mia bontà, la mia solidità. Io non sono solido, non sono buono, non sono bravo, non sono serio, non voglio esser levato al cielo per questi titoli, non do consigli, né saggi consigli, non voglio aver niente a che fare col loro modo ristretto e piccino di considerare la vita, antipatici grassi borghesi, volgari e stupidi; m'infischio dei loro gretti concetti, dei loro riguardi, delle loro convenienze, sono stanco del loro ordine, delle loro cure, del loro ridicolo prodotto che mi opprime con la sua stupida e presuntuosa trivialità, al quale uno di questi giorni dirò le verità più scottanti, come mai se l'è intese dire, sciocca matricola, sgobbone incretinito. Oh mi sono sfogato! —

Oggi gliele ho cantate in tutti i toni, per le sue arie, per le sue noiosità, pel suo modo di camminare, per la sua insensibilità pel bello, per il suo fare borghese: è diventato più docile e meno antipatico. Speriamo che usando lo staffile si potrà farne *quelque chose*. E basta di questi stupidi. Come sono stato felice a ricever la tua lettera dopo quindici giorni di silenzio. Però non ti vedo mai di buon umore, e sempre tormentata da

visite e da altre seccature. Meno male che avete bel tempo. Noi qui pure abbiamo bel tempo ed io lo godo completamente. Faccio passeggiate di giorno, di notte, di sera... di mattina no: supera le mie forze! E mi ristabilisco dal mio incretinimento. Ora nei ritagli leggo (giacché vuoi che te lo dica) *Le père Goriot* di Balzac (che mi pare abbia una mano molto più forte di Zola nelle pennellate descrittive e nella rappresentazione dell'ambiente, ma molto meno di lui sappia le vere linee del romanzo), *Germinal*, il *Faust* che mi fa andare in brodo, la *Medea* e l'*Elettra* d'Euripide, e comincio il lavoro preliminare per la tesina, che tratterà, se Dio vuole, del modo come è inteso il coro nelle tragedie italiane del Quattrocento e Cinquecento in relazione con la funzione estetica del coro in Sofocle, con riguardo breve all'influenza di Euripide e Seneca e allo sviluppo posteriore in Manzoni e Goethe. — Se mi basterà la forza, per la tesi di quart'anno estenderò il lavoro sul coro in generale dal suo principio lirico, soffermandomi specialmente sul coro in Grecia. — Non so se con la mia inconsistenza riuscirò a tendere ininterrottamente a questo argomento, e se avrò ingegno bastante per non fare una sciocchezza e quest'anno e nel quart'anno. Certo l'argomento è vergine e merita d'essere studiato. — Cul![1] — Ora disegno e dipingo a rotta di collo e in fondo sto benissimo e starò meglio ancora quando G. al 7 se ne sarà andato. Io parto di qui il 23 dicembre. Mi fermo a Gorizia diciotto giorni. Mi raccomando di preparare un ballo in Gabinetto [....].

Non credere, Paula, alle mie colture, faccio delle figure da ignorante che consolano [....].

Vi bacio e vado a letto, perché m'accorgo d'essere antipaticissimo e d'aver scritto in maniera odiosa. Ma *il faut* che mi vediate da tutti i versi [....].

---

[1] [Volgare e giocosa esclamazione dialettale con la quale ride del sussiego professorale che potesse vedersi nel discorso precedente].

18

ALLA PAULA

Firenze, domenica 9 dicembre

[....]. Ma tu prosegui ancora e ferocemente la tua requisitoria e t'arrabbi perché ho detto che sono triste, e non ho nessuna ragione di esserlo. Ma io ti dico che quando si ha una vera ragione palpabile non si è tristi, ma si ha un dolore, tristi si è quando nessuna ragione appare fortemente, e tante latenti punte ci fanno soffrire. Ed io son triste sì, e lo sono sempre, e un concorso di molte circostanze felici ci vuole per ubriacarmi di gioia, di voglia di vivere, e basta ogni minima contrarietà per ricacciarmi dentro a me stesso. — E allora soffro perché mi sento vile, debole, perché vedo che non so dominar le cose e le persone, come non so dominar le idee che m'attraversano il capo vaghe indistinte, come non so dominar le mie passioni; che mi manca l'equilibrio morale, e non ho quindi quell'impulso poderoso che fa andar qualcuno sicuro a testa alta attraverso la vita, che mi manca l'equilibrio intellettuale, per cui il pensiero va diritto al suo scopo; perché m'accorgo di vivere quasi in un sogno dove tutto è incompleto ed oscuro, e quando voglio rendermi conto, fissare ciò che mi aleggia intorno, tutto sfugge dalle mani, e provo la pena come quando nei sogni si prova il senso dell'impotenza di tutti gli organi, e

mi sembra che ci sia sempre un fitto velo fra me e la realtà ... Lo so che tu griderai all'esagerazione, forse anche mi accuserai di affettazione e di posa e che so io. Ma ti assicuro non poso e sono con tutti sempre allegro, e nemmeno ciò per partito preso, ma perché naturalmente al contatto con gli altri quella superficie d'infantilità che ho sempre avuto e che avrò sempre, si vivifica e assorbe, o sembra assorbire, tutto il resto. — E non esagero, purtroppo. Un po' è individuale, un po' è la malattia dell'epoca per quanto riguarda l'equilibrio mentale, perché ci troviamo appunto in un'epoca di transizione della società quando tutti i legami sembrano sciogliersi, e l'ingranaggio degli interessi si disperde e le vie dell'esistenza non sono più nettamente tracciate in ogni ambiente verso un punto culminante, ma tutte si confondono e scompaiono, e sta all'iniziativa individuale crearsi fra il caos universale la via luminosa. Così nell'arte come nella vita pratica. — Quanto al resto il difetto è mio e mi toglie la forza d'ogni pensiero, lo slancio d'ogni iniziativa, la chiarezza d'ogni concezione, e resto così brancolando nel buio annaspando invano per salire. Questo io lo sento profondamente e so che non sarò mai felice, né farò mai alcunché di buono... Dico questo a te sola, e non l'ho detto ad altri perché la confidenza mi mancava, e la vanità me lo impediva; tu non ne parlerai a casa; e nemmeno a te avrei dovuto parlare così, ma sono così solo, raccolto, e fuori c'è tanto vento e tanta pioggia, e mi par d'averti vicina e di trovar corrispondenza nei tuoi occhi mentre in tumulto tutte le cose lungamente, penosamente represse, mi si affollano d'innanzi. Sono quasi le due, è l'ora delle nostre confidenze. — Tu t'aspettavi una gioia da una mia lettera, questa non può dartela certo, ma forse ti proverà che sono per te quello che sono sempre stato. — E non creder che quando ci vedremo mi troverai più serio e cambiato; sono sempre preciso; quello che sento ora

lo sentivo anche anni fa; soltanto, ora me ne so far una ragione, allora no. Ora ti bacio con tutto l'affetto e aspetto con ansia una tua delle solite e senza rimproveri.

Carlo.

19

ALLA FAMIGLIA

[*10 gennaio 1907*]

È tardi. Ho lavorato fino ad ora per mettere a posto tutto. Ho bisogno domani di non ricordarmi di essere mai partito da Firenze, di rituffarmi immediatamente nelle mie occupazioni e riacquistare il senso della continuità. Ho sofferto molto ieri sera ed oggi ed ho inteso cosa voglia dire volervi bene, vi bacio ancora commosso e vado a letto, come voi con tutta energia mi mandereste.

Carlo.

Sabato 12

[.....].

È un altro giorno è passato. Più pieno, più attivo, soleggiato, con lo stesso fondo d'irresistibile malinconia però, che m'era il *Leitmotiv* interno d'ogni pensiero, il rifugio dopo ogni atto. In tale disposizione di spirito le vostre lettere mi commossero molto. Mi fa l'impressione che i giorni passati a Gorizia si siano vertiginosamente sprofondati nel passato, che le circostanze che li informarono, non possano mai più ripetersi, che le situazioni si siano perdute per sempre. È sciocco, sragionato; quando ci penso arrivo a convincermi del

contrario, pure è una cosa che, me incosciente, mi fa soffrire. Ma la troverò una volta l'attività lieta, cosciente e sicura della meta! Allora di questi pensieri elegiaci non ne avrò più [....].

Questa sera sono andato a sentire *Più che l'amore*. Il concetto è prettamente dannunziano o meglio nietzschiano: L'uomo superiore nel suo immediato congiungimento d'amore con la natura, con le forze vive della vita, al di fuori della società, al di fuori quindi di tutti i suoi concetti morali, ha diritto di schiacciare, senza riguardo a questi concetti, tutte le barriere che la società gli mette fra il suo amore e il conseguimento del suo ideale. — A me pare che non solo si esplichi ciò (come i giornali dissero sempre) nell'uccisione del baro, ma anche e più nel calpestare che Corrado Brando fa e dell'amore di Maria e dell'amicizia di Virginio. Anzi unicamente in questo consiste l'azione, nell'altro soltanto l'antefatto e il mezzo per poter esprimere tutti i concetti che l'autore magnificamente fa esporre continuamente a Corrado, e ci spiegano l'azione, la quale azione invece è di fatto soltanto, non di parole. Più che l'amore agita Corrado la passione per la natura africana, in nome di questa egli spezza il cuore di Virginio e di Maria. Non è vero dunque che il lavoro manchi d'azione. Anzi è azione psicologica serrata continua.

La forza individuale di Corrado non cozza meschinamente contro l'impossibilità di aver tremila o quattromila lire ma contro i legami sociali, contro i legami della coscienza, soprattutto contro i legami del cuore che dalla società nascono, quei legami che sono i più forti di tutti [....].

Ma perché quest'azione spicchi è necessario drammaticamente l'ambiente sociale con tutte le sue leggi, i suoi affetti, i suoi pregiudizi, o un suo rappresentante convinto inesorabile, che non possa nemmeno intendere altre idee, oppure infine un resto di questo

mondo nell'animo dell'eroe, a produrre la lotta, la crisi, la catastrofe. Invece l'autore piega tutti i presenti sotto il fascino di Corrado: Virginio malintende e tentenna, Maria lo segue con entusiasmo, il servo negro si farebbe in pezzi per lui. Quindi l'azione resta avviluppata, affidata quasi all'immaginazione del pubblico che deve intendere lo schianto dell'animo dei due altri, deve capire come la società calerà la sua mano pesante sul capo di Corrado: il *fato*. E l'autore, per aiutar l'immaginazione, appoggia tutta l'azione al fatto dell'uccisione, che produce la catastrofe dell'intervento della polizia. In conclusione credo che abbia tutti gli elementi ma che non sia affatto un dramma. È però un gioiello, una cosa splendida per concetto ed immagini. Ora che ho *spuà* abbastanza sentenze vi bacio e vado a letto.

Carlo.

20

ALLA FAMIGLIA

Giovedì, 17 gennaio

Miei carissimi, sto mangiando della cioccolata eccellente, che mi riconforta tutto, e vi scrivo un po' in fretta perché l'ora di posta s'avvicina ... Il mio lavoro procede molto lentamente, ma ieri ho studiato bene, ed oggi ho lasciato andar gli altri a teatro perché sento che potrò studiare produttivamente. Mi sa fatica — e non ora soltanto — applicarmi allo studio pratico. Quando mi son formato un complesso d'idee sopra una cosa qualunque, mi pare d'aver fatto tutto, e la mente si rifiuta di applicarlo alla realtà in unione alla quale soltanto esso complesso ha vita e ragione di esistere, senza la quale è cosa morta, campata in aria, inutile, incomunicabile. E mi succede sempre così. Ti ricordi papà quel dopopranzo che ti parlavo della mia idea di una tragedia? Tu mi dicesti: « Questo non è un dramma, è filosofia pura ». Avevi tutte le ragioni. Ma io non riescivo a far sentire quest'idea attraverso la vita, attraverso un insieme d'avvenimenti, farla vibrare in caratteri reali, veri, farla balzare naturalmente davanti agli occhi del pubblico, che vi dovrebbe pervenire attraverso la comprensione di un fatto tratto dalla vita. Perciò quell'idea come tante altre resta inutile, incomunicabile dentro di me. — Però non creder papà che io mi compiaccia di constatar questa condizione di cose, e che mi adagi in questa

inerzia. Troppe cose mi legano alla vita, troppo forte mi suona dentro la voce della gioventù, il bisogno della comunicativa, dell'espansione, per poter vivere di una vita puramente contemplativa.

E se talvolta sento nella schiena un indefinibile desiderio della sommità di un monte dove mi potessi adagiare con la faccia verso il sole, verso il cielo, dove potessi perdermi nell'infinito, sento anche più spesso il bisogno di vivere della vita umana, di sentire ed esprimere il bello attraverso le sue forme sentimentali. E così lotto con tutte le mie forze contro quella mia tendenza contemplativa, e se soffro, e se mi sento talvolta infelice è appunto perché lotto e non sempre vinco. Se non lottassi, se non sentissi il bisogno di lottare, sarei sublimemente indifferente e fino a un certo punto felice. Ora, a poco a poco, riesco ad entrare negli argomenti, a ordinare le notizie farraginose secondo la mia idea, e reprimo la ripugnanza che provo a questo sminuzzamento del pensiero, a questo diramare in mille piccoli bracci dell'unità ideale che mi sento dentro. — E spero di potervi riuscire più e meglio, non solo per compiere il lavoro incominciato, ma perché sento che mi farà bene. Sarà il vero beneficio del lavoro, e nella sua più alta espressione. Le tue parole papà sono sacrosante, e mi fece oggi una commovente impressione sentirmi dire dal vecchio quasi ottantenne custode dell'università che andò in pensione l'altr'anno dopo quarantasei anni di lavoro sempre lì: « Ah signorino, che compiacenza per me rivederlo, ci penso sempre io all'Istituto, il riposo non mi garba, creda, l'unica felicità dell'uomo è il lavoro! ». E mi stringeva la mano tutto commosso e ripeteva più volte l'ultima frase. Strano non è vero? Per l'appunto oggi, quasi che l'avesse saputo.

21

ALLA PAULA

21 gennaio 1907

... sto organizzando un ballo, ho scritto un proclama formidabile ... Però temo che non verremo a capo di nulla, perché c'è una incredibile inerzia negli studenti ... Intanto per gli ultimi di carnevale prepariamo un numero unico; io dovrò fornire la maggior parte delle caricature, professori, studenti, macchiette di uditori. E questo speriamo che riuscirà perché incontra il favore di tutti ...

22

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 28 gennaio 1907

Miei carissimi, quarantacinque minuti di tempo. Non uno di più. Che brava persona! si direbbe, come lavora tutto il giorno! E invece non faccio « niente », assolutamente « niente ». È una vergogna; m'è passata questa settimana come un lampo. Ho disegnato, ho chiacchierato, ho passeggiato, ho fatto parecchi schiamazzi all'Istituto, per via, in caffè, un po' dappertutto, mi sono acquistato la popolarità, ho fatto molte conoscenze, una nuova amicizia, ho letto con entusiasmo la *Francesca da Rimini*, ho scritto degli orribili versi e come tutto ciò non bastasse... mi sono innamorato ed ho perduto la testa *abbono* (come dicono qui)! Ora vedremo un po' per volta di rimetterci a posto. Ci riescirò? Sono stati otto giorni d'ubriachezza, mi pareva di camminare sempre sulle punte dei piedi, leggero, leggero, leggero. Mi riesce doloroso risvegliarmi.

... Oggi abbiamo meno freddo, quasi primavera, c'è una luna meravigliosa, ... luna piena. Potete immaginar quanto studierò stasera!! tanto una bella passeggiata fa sempre bene. Scadono i 45 minuti ed io chiudo a malincuore. Vi bacio mille volte.

Carlo.

23

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 2 febbraio 1907

Miei carissimi, prima che leggessi le vostre lettere era passato il *coup de folie*; e non senza dolore. È un triste risveglio, che mi fa sentir tutta la mia piccolezza e mi farebbe piangere se per queste cose potessi piangere... Ogni volta m'accade di passare un periodo così, mi dolgo poi che si sia perduto quel tesoro d'energia sovrabbondante in pazzie e non si sia « incanalato » in un lavoro utile, in una qualsiasi attività vitale. Ma è inutile pensarci; così è perché così deve essere: se non sono un borghese ciò non vuol dire che debba esser un artista. E da molto tempo mi son dato il nome di *generatio aequivoca*, e pace all'anima mia come dice il mio buon Valdemarin.

M'accontento di non aver fatto in questi giorni cosa che abbia cattive conseguenze per il futuro. Anzi in quest'epoca m'è riuscita un'opera buona che m'ha dato grande soddisfazione. Da un anno e mezzo Aldo era diviso per una sciocchezza insignificante da un giovane dell'Istituto che era stato il suo più intimo amico. Io ne divenni amico e in poco tempo ne ebbi la piena confidenza. E in questa posizione potei spingere ambidue alla riconciliazione; mentre altri prima inutilmente ci si erano provati.

[.....].

Voi sare curiosi di sapere che cosa fa quell'uomo che scrive nel secondo foglio [1]. Scrivevo in biblioteca e per abitudine contratta vi ho scaraventato giù il distributore che è un antico soldato, simpaticissimo, e che stava ricopiando con tutta quella gravità un lavoro a quindici centesimi la facciata. Così godrete anche voi del suo cocolismo

[.....].

[1] [Nel secondo foglio v'è la caricatura del distributore. La parola *cocolismo* è formata per scherzo dal dialettale *còcolo*=caro, simpatico].

24

ALLA FAMIGLIA

Febbraio 1907

[...] il feretro proseguì, contornato da noi studenti e seguito dagli intimi. S'andava in fretta, silenziosi, illuminati dagli ultimi bagliori di un tramonto meraviglioso, fra le campagne coperte di neve e deserte, come in un sogno. Alla Certosa non fu seppellito, ma messo in una cella fino alla mattina dopo. — Si doveva vegliarlo tutta la notte e noi ci offrimmo per il primo turno. Non vi so dire l'impressione strana, profonda, che provai quando uno dei signori del comitato facendosi largo e introducendoci nella cella gridò: « Gli studenti di Firenze montano il primo turno ». In breve restai solo con altri due studenti e con due guardie. Eravamo soli in quella cella semiscura, al cospetto di quella faccia poderosa, soli con la salma di Carducci! Di fuori splendeva la luna sopra il deserto di neve e non si udiva alcun rumore. — Allora sentii più forte il senso di affetto per lui, ma al di fuori, al di sopra della vita, sentii come un senso di risurrezione, mentre mi pareva di purificarmi tutto. — C'era nella stanza un forte odore di fiori, rose, viole, tuberose, delle ghirlande, che contribuiva a idealizzare l'ambiente. Per quanto alla vista della faccia di Carducci mi sentissi dolorosamente commosso e tutta l'origine del sentimento fosse di dolore e non di gioia, pure

mi portava a un'impressione indefinibile di pace e di dolcezza. Nelle due ore di veglia ho avuto campo di veder bene la faccia di Carducci attraverso un vetro del coperchio. — Era terrea, un po' infossata alle tempie, un po' torta dal cedimento della mascella inferiore, ma sempre ancora formidabile, sempre bellissima d'espressione e di grandiosità. Anzi sembrava che la morte togliendolo fuori dalle lotte, dagli affetti, da tutti i sentimenti umani, avesse messo a nudo in quella faccia una serenità, un'espressione superiore, infinita e — lasciatemelo dire — « al di fuori dello spazio, del tempo ». Vinta la commozione che mi faceva tremare la mano, presi qualche schizzo. Stamane poi ricostruii col loro aiuto la immagine come mi s'è fissata per sempre nella memoria... Ed ora di nuovo a Firenze ripenso a Bologna, ai tre giorni passati, mi sembrano un'oasi di sole e di vita superiore più intensa che mi lascerà traccia per tutta la vita. E poi Bologna mi piace, coi suoi portici, i suoi bei palazzi rossoscuri, le sue belle piazze vaste, il suo San Petronio imponente, il suo movimento vivace ma non affarista, movimento di gente allegra che si affolla dappertutto per vedere e farsi vedere, per godere la vita. — Mi piace la cordialità larga e sincera del popolo, mi piacciono i luoghi pubblici brulicanti, pieni di luce e di calore, e mi piacciono infine e più di tutto mi piacciono le sue donne opulente, raggianti di vita, che sorridono al sorriso, che pare si diano tutte nello sguardo ...

25

ALLA FAMIGLIA

Martedì, 26 febbraio

Miei carissimi, ho ricevuto una cartolina dalla zia [1] dove mi dice: « Col permesso di babbo e mamma ho stampato quanto v'era di stampabile nella tua lettera ». Ma cosa vi piglia di far stampare quelle sciocchezze che io scrivevo a voi? Non ricordo più cosa precisamente vi scrissi ma certo qualche cosa di molto personale che non poteva interessare che me e voi, e voi babbo e mamma andate a portare la mia lettera a zia cara perché la pubblichi. È il colmo, parola d'onore [...]. Son cose da crepar dalla bile. Quasiché io volessi farmi della *réclame* a spese di quel ricordo, e volessi render noto a tutti quanto ho sentito in quel momento e che ho fatto un miserabile schizzo. Pare che ci sia proprio l'intenzione di rendermi ridicolo, e sembra impossibile che voi l'abbiate permesso. Tanto impossibile sembra anche a voi che non m'avete mandato il giornale e non me ne avete parlato. Ma io voglio vederlo, voglio sapere quanto delle mie cretinerie è stato reso pubblico [....]. Vi prego perciò di mandarmelo subito, il giornale.

Non ho voglia di scriver di più, vi bacio.

Vostro Carlo.

---

[1] [La zia dirigeva il « Corriere Friulano » di Gorizia e aveva pubblicato la lettera di Carlo sul funerale di Carducci, ora andata perduta. Il brano della lettera 24 è appunto riprodotto dall'articolo del « Corriere Friulano »].

26

ALLA FAMIGLIA

4 marzo 1907

[.....].

Quanto alla lettera pubblicata, oltre a tutto il resto che voi cercate distruggere, mi doleva, mi offendeva di veder pubblico ciò che di più intimo avevo sentito e cercato soltanto a voi esprimere. Infine gli epistolari dei grandi si pubblicano dopo la morte.

Vi mando il giornale di caricature, che è riuscito misera cosa, perché per mancanza di mezzi hanno sacrificato buona parte dei disegni [1]. V'ho segnati a rosso i disegni miei e ciò che a me si riferisce... non lo fate ripubblicare nel Corriere.

[1] [Si tratta di un numero unico studentesco, *Gaudeamus igitur*, pubblicato a scopo di beneficenza; vi sono molte caricature di M.].

27

ALLA FAMIGLIA

[*Giovedì, 14 marzo*]

Questi giorni ebbimo all'università momenti molto burrascosi. La cosa è lunga. Si fece due domeniche fa un'adunanza per eleggere un commemoratore di Carducci. I più erano disposti per Mazzoni [....]. Quando s'incominciò l'aduzanza il capo d'un club di sette o otto perfezionandi, che si sono legati in amicizia col figlio di Mazzoni, per essere nelle grazie di lui, propose con grande schiamazzo Mazzoni, e allora per reazione naturale votammo tutti contro; come Mazzoni però caddero anche tutti gli altri e la cosa restò così. L'altra domenica [....] decideremo di fare una votazione per scrutinio segreto facendo correre la parola d'ordine di votar tutti per Pascarella [....] per dare una lezione a quella gente. Martedì fu il gran giorno. Bisogna notare che questi perfezionandi si sono resi esosi, prima di tutto con quella intenzione di « leccardi », e poi col nome di « Amici superbi », poi col vicendevole incensamento [....], poi con una lettera scritta al « Giornale d'Italia » per fare amicizia con la società del « Leonardo » che si riuniva allo stesso caffè [....]. Vista la mala parata questi amici furibondi tentarono in ogni modo di impedire la votazione, poi costrinsero alcune signorine a votar scheda bianca e andarono a prendere gli studenti di scienze sociali e le scuole di magistero [....] per farli votare scheda bianca

e far cadere Pascarella. Ma noi ci siamo opposti formidabilmente, nacque una gazzarra. Io ne dissi di tutti i colori ad uno dei « capoccia », e poi confermai le mie parole con un solennissimo pugno concludendo così la questione... La votazione seguì poi senza indidenti e su 173 voti, Pascarella ne ebbe 118. Fu una bella vittoria...

28

AL PADRE

Domenica, 17 marzo

Caro papà, mi dispiace che il mio racconto t'abbia indisposto a quella maniera. Capisco che giovedì t'avrò esposto la cosa molto stupidamente, ma in ogni caso tu la vedi molto più ingrossata e svisata [....]. Quanto al pugno, che è proprio personale, ha avuto un esito meraviglioso, tutto diverso da quanto tu temi: 1°) i nostri « nemici » non si sono mai più opposti a noi direttamente, per quanto ci fossero le occasioni, ed hanno in corpo una buona paura sicché non escono che armati di bastoni; 2°) la simpatia degli studenti; 3°) a testimonianza degli « ambasciatori », la simpatia dei professori, ai quali l'atto, date le condizioni, piacque, e specialmente essendo diretto contro un individuo prepotente, antipatico a tutti [....].

Un raggio di luce mattutina cade sul mio tavolo attraverso lo spiraglio delle imposte e un mio amico russa profondamente sulla poltrona. Perdio! s'è fatto giorno ed io continuo ancora la mia vita notturna. Non è più domenica ma lunedì, sette antimeridiane. Questa notte dalla mezzanotte alle cinque l'abbiamo passata insieme in cinque a leggerci a forte le poesie di Carducci.

Io intanto ho fatto il ritratto ad acquerello a quello che ora presso a me dolcemente russa. — Gli altri

sono andati a dormire tutti nei loro letti, ma io non volevo perder la giornata, perché questi giorni devo lavorare almeno cinque o sei ore in biblioteca e la biblioteca purtroppo ha orario fisso. Spero d'averti rassicurato su quella questione e che giovedì mi potrai vedere con la faccia serena. Ti bacio e bacio tutti.

Carlo.

29

ALLA FAMIGLIA

Venezia, 15 aprile 1907

Miei carissimi, piove ma Venezia mi piace anche così... Leonardo da Vinci m'ha tenuto buona compagnia e m'ha disposto bene. Contemplo, e fluttuo nelle cose, cioè le cose fluttuano in me. E voi? non avrete più le facce tristi di sei ore fa, sarete riassorbiti dalle occupazioni. Non vi rattristate per me [1]. Sono più forte di quanto credete. A Firenze lavorerò, sarò calmo e normale. E voi mi scriverete spesso. Andai all'Accademia e sono ancora schiacciato dal peso di quelle carni opulente, abbagliato dal fasto, dalla luce, da tutta la vita lussureggiante che c'è in quei quadri. Però vita, e peso, e sfarzo, e sfoggio di carne da macello... poca arte e nascosta. Perciò più oppressione e sazietà che sollevamento dello spirito. Intere mandrie di inglesi, di tedeschi che ammazzano e si ammazzano. Mi par di vedere questa cartolina fra le altre antiche e la situazione presente già perduta nel passato. Vi bacio e parto.

Carlo.

---

[1] [Questa cartolina e la lettera da cui sono estratti i brani seguenti furono scritte di ritorno da Gorizia a Firenze, dove era morta persona a lui cara, quella Nadia, il cui nome compare nel dialogo al n. 16 degli scritti vari].

30

ALLA FAMIGLIA

Firenze, martedì 16 aprile

[....] rivivevo le situazioni, guardavo nelle vie tutto e tutto è indissolubilmente legato col ricordo di lei. Ho sofferto e pure non mi son fatto male. Quanto più sentivo le impressioni dolorose e tanto più mi sentivo elevare ed aumentare la personalità in un delirio d'energia. Mi fa l'effetto che tutto di Firenze mi sia più caro, o che io abbia la facoltà d'amarla di più, e non solo Firenze ma tutte le cose [....].

Giovedì

Fra le occupazioni comuni, nella vita reale, fuori del sogno o dello stupore che mi tenne questi giorni, sento più forte ora un vuoto materiale intorno a me, e qualunque cosa faccia o dica mi sembra senza il suo scopo immediato. — Sono stato oggi più tempo solo. Però è inutile che io mi scandagli [....].

Spero che voi mi scriverete e molto. Ne ho bisogno più che mai. Fatemi vivere della vostra vita quanto più v'è possibile.

31

ALLA FAMIGLIA

Sabato, 11 maggio 1907

Miei carissimi, se mai avete ragione di lagnarvi di me è certamente ora; sono stato proprio un porco. Ma per quanto sia incomprensibile e irragionevole la cosa, pure v'hanno delle ragioni che la fanno comprendere.

Ho avuto in quest'epoca momenti in cui mi sentivo trascinato e tirato da tutte le parti da sentimenti forti; e non riescivo a vedermi tutto completamente, a essere superiore alle forze « brute », a dominarmi e dominarle, e quando ci riuscivo ero così felice nella pace conquistata a tanta fatica che stavo lì a contemplare per paura di turbarla, senza far niente. Ed è il vero modo per renderla illusoria la pace, questo. Bisogna invece proiettare questa pace, questa conoscenza della propria ragione di vivere, nel mondo e nell'azione, e allora diventa reale e duratura [....]. Voi mi direte che in questo tempo potevo almeno sfogarmi con voi. Ma io sapevo che voi eravate oppressi e divisi da altre cose, e non era opportuno che lo facessi [1]. [....].

---

[1] [Da una carta del 6 *maggio*]: ... non sono placido e felice e trionfante come mi sentivo in questi giorni d'ebbrezza... sento che è lontano quanto io voglio — e non è fuori di me che voglio

In questo tempo ho fatto un esame di tedesco (trenta punti) e un bagno splendido di poesia pascarelliana. Ci disse quasi tutti i sonetti pubblicati a parte della sua *Storia di Roma* e della *Calata dei barbari* e del *Risorgimento* inediti, e questi a noi soli studenti nell'aula magna dell'Istituto accordata per miracolo. — Sentendo lui par di sentire tutta l'anima di un popolo che ride, che piange, che grida d'entusiasmo ed entusiasma e fa ridere e piangere e nel medesimo tempo si sente l'arte grandiosa che innalza, che libera, che acquieta. È inutile che vi parli dei sonetti sentiti perché tanto non saprei darvene un'idea e poi non la finirei più, perché quando comincio a parlare di Pascarella mi si riempie la bocca di tante cose e nessuno mi ferma. — Abbiamo dato due banchetti a lui e a Trentacoste, li abbiamo immatricolati. Io poi non mi sapevo staccare da Trentacoste; parlai con lui tutta la cena e poi lo accompagnai a casa. È una natura d'artista, fine, delicata, quando parla d'arte si trasfigura... è adorabile. Non so, forse quest'anno ho lavorato poco, ma certo ho vissuto tante cose, interne ed esterne, che mi sento aumentato, e perdio non lo dimenticherò più questo principio del 1907, questa conclusione dei miei vent'anni. — Ora però si tratta di cominciare a far qualche cosa. — Siamo piombati in un'estate infuocata (perché a Firenze la primavera non è di moda) che ammazza e fa pianger tutti e me mi fa viver di vita centuplicata, come più forte, come più intensa, come più bella è la vita della splendida natura che ci circonda, che si fa vedere e sentire dovunque. Le strade hanno in fondo come una nebbia dorata, ad ogni angolo si sentono buffi di pro-

---

alcuna cosa, ma in me — sento che onestamente non posso promettere di me nel futuro un marito, un babbo tranquillo, sento che forse farò soffrire quanti mi amano, sento che è dubbia la lotta che combatto, che incerto, pericoloso è l'esito ....

fumi di fiori, le piazze sono tutte verdi d'alberi e di giardini, i colli sono tutti in festa, e il sole piomba giù beatamente. Ah è una gran bella cosa l'estate. — Giovedì ho camminato due ore sotto il sole, solo in mezzo alla campagna per andare a fare un bagno nell'Arno. Da molto tempo non passavo un simile dopopranzo. — [....]. Per oggi vi lascio. Scrivetemi.

Vi bacio.

Carlo.

32

AL PADRE

Lunedì, 27 maggio 1907

Papà mio, il tuo dolore mi fece una profonda tristezza, e le tue parole mi suonarono dentro in tutta la loro intensità. Vedo chiaramente tutto quanto in questi due anni ti ho chiesto egoisticamente, mentre non t'ho dato nessuna soddisfazione, nessuna garanzia di successo. Lo sento molto intimamente, e molto dolorosamente. E so valutare tutta la brutta impressione che deve averti fatto questa ultima cosa e capisco che, come io l'ho vista in quei giorni quando scrissi a voi quella lettera, era una enormità [....] [1].

Quando tu mi parli, papà, del tuo scoraggiamento a mio riguardo, mentre mi dà dolore sapere che tu soffri ora a questo pensiero, d'altra parte ho l'intima gioia di sentire che non è giusto, di sentire che potrò dimostrartelo. Mai ho perduto di vista quanto era mio dovere di pensare e di volere riguardo alla mia carriera [....]. In quest'ultimo tempo ho lavorato con gioia e molto, ho esteso il mio lavoro d'italiano da un'arida analisi di cori nelle tragedie del Cinquecento, allo studio delle ragioni perché in Italia non nacque una

[1] [Si trattava di un progetto di fidanzamento].

tragedia popolare dal dramma sacro. E sostengo la tesi che non può nascere un conflitto tragico da un coro ispirato alla coscienza di abnegazione cristiana. Ricerco le prove di questo nelle Laudi più antiche e lo osservo poi pure nella pittura religiosa; specialmente del Beato Angelico [....].

Quando vi dicevo nelle ultime lettere che sto bene e sono contento, ti giuro che non lo dicevo per modo di dire, né per un'ebbrezza momentanea, per essermi lasciato andare incoscientemente, ma al contrario pel trionfo del pensiero sulle mie tante forze « brute », per essere arrivato a imporre il mio pugno a tutte le mie diverse facoltà che mi straziavano da una parte e dall'altra. E t'assicuro che mi sento forte e sano e sento di dominare le idee e le cose. Non so se potrò sempre dire così, non so se allargandosi il campo dello studio, infiammandosi le passioni, cominciando a farsi sentire il bisogno, non so se questa forza unificatrice, nella quale ho messo tutta la mia gioia e la mia vittoria e la condizione unica della mia felicità, sarà sempre cresciuta in proporzione; così da darmi la continua serenità e la possibilità d'amare e di volere. Non so... e se non lo sarà sarò un vinto. Però ora mi sento per la prima volta in vita mia vittorioso e mi sento tutta la forza e la fede di combattere e di vincere in futuro [....]. Ora ho provato e provo amore per una ragazza che ne è degna e me ne vuole altrettanto; se sono colpevole d'aver troppo precipitosamente e ingenuamente sognato, tu non puoi non apprezzare la sincerità che ho avuto con voi e che vi colpì perché la sincerità in queste cose non si usa; ed ora che ho posto tutti i freni al mio sentimento, che l'ho messo alla prova più dura e più decisiva, a te papà non deve e non può restare altro che la compiacenza per la sincerità che ho avuto con te e per la sicurezza che sempre l'avrò in tutte le contingenze della vita. Mi dispiace molto però d'averti fatto passare brutte giornate e

brutte nottate, e come a te forse pure alla mamma, ma vi giuro che vi ho sempre presenti e in ogni cosa che faccio e che penso c'è sempre l'idea di voi e vi sento sempre vicini a me col cuore e col consiglio.

Vi bacio con tutto l'affetto.

Carlo.

33

ALLA PAULA

4 giugno 1907

Paula mia, le tue dolcezze (che sto mangiando, pensando a te come tu vuoi) e più il pensiero, e più le tue parole affettuose mi commossero molto. Ti sono molto grato. Vorrei riaverti vicina e baciarti e farti sentire tutto l'affetto che non ha mai subito e non può subire alterazioni. Eppure sotto lo scherzo e l'affettuosità del tuo biglietto c'è la tristezza del dubbio e sul mio affetto e in generale su me. Tu pensi che io sia cambiato non so in che senso, tu pensi che io sia in un momento di squilibrio, di pazzia, di malcontento e chissà cos'altro. Invece ti assicuro che non sono mai stato più tranquillo, più sereno, più conscio di quello che sento e che voglio, più assolutamente contento di me. Ho quindi la serietà che tu vuoi e quando sono fra compagni sono spensierato.

Vorrei che tutti gli anni fossero pieni di lavorio e di svolgimento interno quanto questo, vorrei che tutti, anche facendomi soffrire crudelmente, mi portassero come questo un contributo di vita forte, di vita intensamente vissuta. Di una cosa sono certo, che ora sono giunto al punto di poter svolgere quanto in me era in germe, di potermi mettere con serietà a un lavoro produttivo. E questo m'auguro per quest'anno e pei prossimi, questo, che finora non ho mai fatto.

Di una cosa devo incolparmi in questi ultimi tempi: di non essere stato in continua corrispondenza con voi come prima, e soprattutto con te. E questa interruzione ha fatto sì che voi non m'avete seguito in questo mese, che io ho vissuto tanto, e poi vi siete meravigliati dei risultati dello svolgimento, e avete pensato che io fossi realmente radicalmente cambiato, o fossi venuto meno a tutto il mio modo di sentire e di pensare. Invece io son rimasto sempre lo stesso, e in nome appunto del mio modo di sentire e di pensare ho assimilato nuove cose, mi son reso conto di me, mi son « dominato ». Io mi sono completato, non mi son cambiato. Certo però è stato fatale che in quel periodo non abbiamo vissuto insieme. E perciò ci siamo trovati « stonati ». Ora però spero che dopo le lunghe spiegazioni saremo accordati di nuovo.

Parlando di te poi [....] capisci che soffro a non saper niente. Ti prego, scrivimi a lungo, dimmi tutto, insultami se sei ancora arrabbiata con me, ma sii buona, eleggimi « il tuo confidente ».

Se tu fossi vicina a me tutto andrebbe bene, mi diresti *macaco de mul* e poi mi daresti un bacio. Avrei tanto desiderio di far con te una baruffa come quando eravamo tanto più simpatici e meno colossali; e poi di far la pace deliziosamente. Ti voglio tanto bene, Paula, e ho tanto bisogno che tu abbia fiducia in me e mi dica tutto, tutto quanto ti passa per la testa. Fallo e t'assicuro che ad onta del lavoro per gli esami ti risponderò esaurientemente perché desidero di stare nuovamente in conversazione con te come prima.

Ti bacio con tutto l'affetto.

Carlo.

34

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 14 giugno

Carissimi, vi rispondo in fretta, e subito. Io non mi sono mai meravigliato che voi vi siate sorpresi, indignati; non lo previdi certo. Ma ora che è avvenuto sono felice che me ne abbiate scritto, e scritto duramente come m'avete scritto, perché io potessi darvene spiegazione [....].

Questo io sento, e credo, e sono certo che voi non potete sentir diversamente, e se nelle lettere m'avete detto il contrario è che non sapevate come stavano le cose, e che avete voluto farmi la critica più acerba. E siate benedetti per questo. Non v'è cosa più dolce e più sicura di avere in voi la misura costante e spassionata di quanto sento e penso. Così voi che m'avete formata la coscienza, voi che siete non solo la ragione materiale, ma la ragione morale del mio essere, potete sempre, se mai mi perda, ricondurmi alla via diritta della mia coscienza, perché voi di questa avete le chiavi e sapete in nome di quale fede e di quali ideali dovete e potete fare appello ad essa.

E in risposta a quanto tu mi dici, papà, ti dico che potete fare appello ad essa soltanto in nome di quella fede e di quegli ideali che ci sono dentro e che voi sapete che ci sono dentro. E soltanto in quanto fate ciò potete agire su di essa. Perché in nome di questi

ogni uomo « quando vive » (non quando riflette fuori della vita) sente l'universalità assoluta dei concetti di bene e di male. Quando questa assolutezza di cose c'è in lui, egli può proiettarla come universale su tutti gli altri. E allora, ripeto, solo questa gli è legge; e non invece un « bene » in astratto che sia fuori di lui, e che, come non può avere esistenza astratta, essendo un dato empirico, lo rimanderebbe, pel controllo delle sue azioni, all'opinione degli altri o al codice. E allora egli non farebbe il bene perché sentirebbe di non poter far altro che il bene, ma lo farebbe in ossequio all'opinione degli altri, e per paura del codice.

Io invece sento di non poter vivere se manco alla coscienza « mia » profonda del bene e del male. E t'assicuro che tutti i Corradi Brandi e i Gabrielli D'Annunzi e la loro « forza », quando non li considero come opera d'arte, ma sento invece quello che l'uomo deve essere, mi sembrano ben meschini, mi sembrano dei buffoni e dei ciarlatani. Ora che così vi parlo sono già entrato nel periodo di contemplazione oggettiva e tranquilla, perché l'interruzione non è fittizia ma reale, e se soffro, ho però piacere di poter arrivare così alla misura di quanto sento, e di poterlo far meglio in un futuro più lontano.

E con questa assicurazione vi lascio baciandovi con tutto l'affetto.

Carlo.

35

AL PADRE

Giovedì, 27 giugno

Papà mio, [.....].

Così v'ostinate a dire che io sono guastato moralmente dai principi moderni. E ciò perché dico che la coscienza è individuale. Scusa papà, che t'importa ch'io abbia una o l'altra concezione filosofica della vita, quando nel medesimo tempo ti dico: la mia vita è così, la mia coscienza è così come tu vuoi che essa sia, come tu me l'hai formata? — Io agirò sempre coerentemente a questa coscienza, come ho sempre agito, cercherò sempre di non smentirla. Quando questo è il fatto che t'importa, che si cambia e si guasta se io dico « questa coscienza è individuale » mentre tu dici « questa coscienza è generale ». Il fatto che importa per la vita è che io l'abbia e senta il dovere di agire in corrispondenza. Io per una veduta filosofica potrei considerare i corpi come illusioni, fantasmi, complessi d'impressioni, o complessi di relazioni, fatture della mia mente; credi che perciò non eviterei lo stesso d'andar sotto a una carrozza o di uccidere qualcuno? No, papà, fai soffrire te stesso e fai soffrire me, pel timore, che in te s'è concretizzato in un falso preconcetto, che io sia guastato, cambiato, che mi sia allontanato da voi e dal vostro modo di vedere e di sentire, e che ora con cavilli e filosofie alla moda mi stia

facendo ragione, e mi faccia una gloria della mia mancanza di sentimenti (che presupponi) e mi faccia un equilibrio e un sistema del mio squilibrio. Perché questo? Perché dovrei esser diventato pazzo e cattivo ad un tratto? Non ti sembra più naturale credere che dica la verità quando vi racconto dati di fatto, e credere che dica la verità quando dico che mi sento vicino a voi, e stretto dalla medesima fede e dai medesimi affetti; che non potrei fare cosa contraria a questi, e che a voi dispiaccia?

Non ti sembra più naturale credere che io sia sempre lo stesso, e se il mio agire in certi punti vi sembra ancora oscuro e dubbio, credere che dipende dal fatto che non mi siete vissuti vicini in quel tempo e che vi sfuggono certi elementi, che vissuti mi giustificano davanti alla mia e alla vostra coscienza? Credere infine che se io ho un affetto questo non può e non potrebbe mai essere in contrasto con tutti gli altri, sì da trascinarmi via dalla mia strada, perché altrimenti non sarebbe nato, ma che può sussistere solo in quanto è in armonia con tutti gli altri, e con tutti i miei propositi? — Questa fiducia è la parola che aspetto dal vostro affetto [....].

36

AL PADRE

1 luglio

Papà mio, la tua lettera m'ha rimesso a nuovo. Ti ringrazio molto. Qui c'è un caldo pesante insopportabile, e si studia a fatica [....]. Sono felice di venirmene a casa, perché non ne posso più, proprio non ne posso più; d'esser lontano da voi, di dover scrivere per dirvi tante cose; di questa vita disordinata, del caldo, e non vedo l'ora d'essere a casa. Vedo intorno in tanti terrazzi gente che mangia fuori e mi punge acuto il desiderio del pergolo e delle nostre cene e le serate passate insieme.

[.....].

37

A CHIAVACCI

Grado, 31 luglio 1907

Mio caro Gaetano, dopo la vita in comune di questi ultimi mesi che ci fece « scoprire » la nostra amicizia, dopo tanti sfoghi di gioia e di nervosità con vicendevole pazienza sopportati, tutt'a un tratto siamo morti l'uno per l'altro dal momento della mia partenza [....]. Fu molto triste la mia partenza due settimane fa, molto triste; ho lasciato dietro a me tante cose, moralmente e materialmente; ho passato poi una settimana a casa, fra l'eccitazione del ritorno e i preparativi della partenza per questa spiaggia dove da una settimana il mare e il sole mi bruciano mentre io nuoto o remo quasi tutto il giorno [....].

38

A CHIAVACCI

Gorizia, 28 agosto 1907

Mio caro Gaetano, sono solo nella terrazza. La luna è già alta e mezzanotte vicina e tutta la casa dorme. Io veglio e non sono punto lieto e non lo sono mai stato in queste sei settimane da che siamo lontani. Non trovo la pace che ambivo, non la forza e la costanza nel lavoro che m'erano necessarie. E una cosa implica l'altra. Ripenso questi giorni e vedo il continuo trionfo del mezzo termine fra il riposo assoluto e il lavoro regolare. Non ho riposato e nulla ho fatto di quanto dovevo: ora sono più stanco e più nervoso di prima per tutte e due le ragioni e più per l'umiliazione che mi dà il constatarlo. Mi son dibattuto fra problemi strani e mi dibatto ancora, tanto poco dominandoli, da non saper nemmeno di quale entità sieno e quali le conseguenze delle diverse soluzioni. Come sono distante e diverso da quando andavo cantando pel bosco di Vincigliata! Mentre allora ogni cosa mi dava il meglio di sé, e mi sembrava che ogni studio e ogni conversazione e ogni frase avesse un più profondo significato e contribuisse ad allargare e ad acuire la mia « conoscenza », e godevo di tutte le sensazioni camminando con le ali ai piedi, ora tutto è ripiombato nella pesante materialità, e tutto l'edifizio dei miei sogni accarezzati e orgogliosi è piombato in mezzo al più disperante scet-

ticismo. Io non credo più alla mia fede. E perciò nulla mi conforta. Anzi dal profondo dell'animo tutto ciò, che il tranquillo equilibrio delle mie illusioni costringeva nei ceppi dei mille ragionamenti coordinati (ond'io dicevo di « dominare »!!!), ribolle ora, e un'onda di cose tristi e lontane mi sale su e mi serra d'un nodo alla gola, senza che io possa vincerla, senza che io possa avere il beneficio di uno sfogo. Tutte le cose dolorose di quest'anno e più di tutte quella che tu sai, e ch'io credetti poter vincere con troppa facilità mi pungono senza tregua e formano il fondo nero del mio umore [....].

Tutto tutto crolla [....]. E non posso nemmeno aver confidenza con la mamma perché l'addolorerei. Devo fingere, e questo mi rende più irritabile e intollerante. E la mamma capisce che non sto bene, e si rattrista! ... ed io m'arrabbio. Povera mamma. Gaetano tu non prender per retorica tutto ciò. Sai, appunto perché sono realmente nella situazione che ti dissi, non so scrivere, non so più dar l'impressione di alcuna cosa, e pare che faccia sempre della retorica. Ho bisogno di parlare a una persona che mi voglia bene e non soffra come la mamma soffrirebbe, ma mi sappia come lei intendere [....].

Tu ora sarai a casa tua forse, e ti indirizzo là questa mia; mi dispiace di turbarti in un momento lieto per te e pei tuoi. Perdonami. Ti bacio.

Carlo.

39

ALLA FAMIGLIA

Firenze, lunedì 30 settembre 1907

Miei carissimi, è il giorno in cui come m'è stato detto in segreteria avrei dovuto consegnare il lavoro [1].

E dire che son tanto lontano da quel momento. Avrò una dilazione di dieci, dodici giorni e sono molto pochi. Mi dispiace perché ora era proprio questione d'aver il tempo materiale, la preparazione sufficiente l'avevo. Fa niente, tanto passeranno anche questi giorni, e poi passerà l'epoca degli esami e poi, così Dio m'aiuti, mi metterò in pace [....][1].

Mi dite tutti della brutta giornata di giovedì [2]; anch'io non ero allegro davvero. E mi meraviglio io stesso di me come non ci abbia fatto il callo, ma anzi ne soffra sempre di più. Voi oramai ve ne sarete scordati e avrete ripreso con calma la vita di prima. Io invece sono sempre ancora sotto quell'impressione e non mi riesce di dominare la melanconia. Mi dispiace anche di essere stato così insopportabile con voi, con te Paula specialmente. Io lo sento che ero proprio antipatico. Con quel continuo *butar in ocio* che avevo molto da fare, e che ero nervoso, ecc. Io mi piglierei a

---

[1] [La « tesina » di 2° anno: « Il coro nella teoria e in alcune forme originali in Italia »].

[2] [Era stato il giorno della sua partenza da Gorizia].

schiaffi ora se mi vedessi così. Poi quelle arie e il non lasciarsi dire una parola, e quel fare presuntuoso, e il voler aver sempre ragione; proprio un porco, e siete stati molto buoni a non dirmelo in tutti i toni; papà avrebbe pur dovuto mettermi a posto. Certo non ero mai stato così. Anche con te mamma avevo poco buone maniere, e tu eri troppo buona con me. Dio che porco! Ora sono curato istantaneamente, e sono precipitato in una gran calma nella quale giudico serenamente di me come di un'altra persona. E se mi struggo per questo, e per esservi lontano, e mi dolgo di tante cose, è tanta salute forse, è meglio così. Quanto a vita materiale, non sono mai stato meglio di così tanto nel mio corpo quanto nell'ambiente. La mia stanza ha l'impiantito nuovo e il soffitto dipinto di un colore più chiaro e più allegro [....]. La scansia di libri è *au complet*; sul tavolo con quei « ferri » i libri necessari; un lume piccolo e buono con un meraviglioso paralume perfezionato fino a proporzioni incredibili, di forma elegante, di color verde per riguardo agli occhi ... un capolavoro [1]; mi sono comperato un calamaio di vetro così: e un vassoio così [2]: pure di vetro dove metto il calamaio e le penne e il lapis, ecc.... Vado a letto all'una ogni sera e mi levo alle 8; alle 9 sono già alla biblioteca, dove con l'interruzione del pranzo rimango fino alle 4. E i distributori visto il mio nome tedesco, e perché chiedo talvolta libri tedeschi che non hanno, mi chiamano signor dottore, e con un monte di inchini e di gentilezze e di premure mi portano i libri appena li chiedo [....].

---

[1] [Sotto queste parole c'è il disegno del paralume, che egli aveva costruito, secondo l'abitudine conservata fino all'ultimo di preferire a cose comperate gli oggetti che con molta abilità sapeva farsi da sé; cfr. anche lettera 97].

[2] [I « così » si riferiscono ad altri disegni che sono nello stesso foglio].

Sabato sono stato dagli X. [.... Lui] s'ebbe un potente esaurimento nervoso, che ha messo sottosopra tutta la famiglia... un nipote corse pericolo d'affogare a Viareggio, motivo per cui gli venne la tenia .... Non so perché, le malattie mi fanno sempre ridere e quel dopopranzo a tutte queste notizie che mi scaraventarono addosso io feci degli sforzi incredibili per restar serio, ma all'idea che stavo facendo la faccia d'occasione scoppiai in un'irresistibile risata. Ebbero però il buon senso di non scandalizzarsi [....].

A natale, Elda, spero di vederti a posto in tutti i sensi e la tua casa, l'ideale delle case. Penso di fare qualche cosetta per adornartela, sarà in ritardo, ma non fa niente, quest'estate non ne ho avuto il tempo [....].

40

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 9 *ottobre* 1907

Miei carissimi, ho lasciato correre quasi una settimana senza farmi vivo. Ma non è tempo davvero da effusioni liriche e la mia vita voi la sapevate. E in niente è mutata. Dover scrivere in lungo e in largo ciò che mi son detto dentro di me con poche parole, doverlo documentar con esempi e con polemiche perché s'intenda ciò che voglio dire e perché il lavoro assuma la vernice « dotta », è per me un grande, continuo tormento. Mi parrà di rivivere quando me ne sarò liberato.

Aggiungete le zanzare che congiurano con raffinata crudeltà contro di me; una noia pesante che grava e scende giù di continuo in forma liquida confondendo cielo e terra in un grigio amalgama sudicio e puzzolente, pesante e insieme fina sì che penetra per tutti i pori; [....] un pappagallo che strilla su tutti i toni; bambini che cantano la *machiche*; libri che si fanno aspettare per delle ore, o che sono a prestito, o che non ci sono; i tram che quando li voglio pigliare sono già partiti .... Davvero che se non ci fosse abbondanza di pesche eccellenti, e se non ci fosse il caffè nero, sarei ben infelice. — Invece son calmo, calmo che è una meraviglia [....].

41.

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 12 ottobre 1907

Miei carissimi, [....] al di fuori tutto è incolore a cominciar dal tempo; questo popolo, che ha sempre il suo piccolo movimento senza mai una piccola manifestazione straordinaria o politica, o commerciale, o mondana, e nemmeno militare che attragga, mi fa proprio l'impressione di un formicaio con la differenza che ha un ronzio fastidioso da zanzara. — [....].

42.

ALLA MADRE

16 ottobre 1907

Mamma mia, e un altro augurio anniversario che devo farti da lontano. Quanti ancora? Quando ci penso mi par sempre uno scherzo questo mio esser lontano da casa, e mi par che dovrò ancora dopo un certo tempo tornare e andare in ginnasio ogni giorno, e non studiare, ed essere un ragazzo. A stento mi capacito di questa strana cosa che s'è aggiunta e che s'aggiunge sempre: gli anni, e mi sento in fondo sempre quello e mi meraviglio che tutto non sia sempre così com'era. E non capisco come io son seduto in questa stanza in casa d'altri invece d'essere in « passetto » ad aspettar la cena più buona del solito. Basta, è meglio non pensarci, perché mi sento una gran voglia di piangere ... e ci sarebbe poco spirito a piangere ora che sono una persona semi-seria, che devo fra giorni presentar una tesina per esser semi-dottore. Povero Carlo! e povera tesina! Sto concludendo e penso d'averla finita per la fine della settimana e sarà ricopiata in quattro giorni da me o da altri. — Ma sarà misera cosa, e mi pento ora del tempo speso a Gorizia a studiar tante altre cose che stavano appena in lontano nesso col mio argomento, invece di dedicarmi tenacemente a quello. Ma forse per poi, passato questo momento, sarà meglio, sarà quello un tempo meglio usato.

Intanto si ripopola l'ambiente: amici e non amici tornano — è un vicendevole chiedere « che hai fatto? », « ti sei divertito? », « hai lavorato? » con la segreta speranza forse inconscia in ognuno di sentirsi rispondere « non ho lavorato » e « non mi son divertito » (e qualche volta le due cose sono conciliabili); un affannoso informarsi sull'epoca degli esami che per fortuna quest'anno tarda — altrimenti non so davvero che farei. E tutto ancora ricomincia. In questo però c'è un punto che mi piace, il progressivo ricostituirsi del piccolo numero di intimi ... due soli! che formeranno il mio piccolo centro caldo per tutto l'anno con molte belle cose da fare insieme, uno studio calmo e divertente della letteratura greca [.....].

Mamma, io ti sto scrivendo molto stupidamente, fo come quello che essendo commosso e non volendo esprimer nulla, parla di cose inconcludenti. Ma tu intendi questo e senti tutte quelle cose affettuose che vorrei dirti sempre e che, non so perché, noi a casa abbiamo quasi vergogna a dire, ed oggi più che mai. — Avrei dovuto anche dire alla Paula che ti offrisse per me dei fiori. Ma tanto fra noi sono tutte inutilità. Come è inutile anche l'augurio ed è reale in questo caso la frase comune che tutto quello che posso desiderare per te s'identifica con quello che farebbe felice me.

Non posso far altro che baciarti, con tutto l'affetto, struggendomi d'essere lontano.

Carlo.

43

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 2 novembre 1907

Miei carissimi, scrivo col lapis perché ho « essiccato » letteralmente l'ultimo fondo del calamaio: ciò vuol dire che ho consegnato oggi il lavoro al legatore, finalmente! 212 pagine di protocollo con un terzo di margine. — E il numero fa la forza. — Consumato fino all'ultima goccia l'inchiostro, fino all'ultimo foglio la carta, fino all'ultimo grano il caffè — non consumate affatto la salute e l'energia. — Macché, sto meglio di prima. — Ho qui tutte le vostre lettere e voglio rispondere a tutto, per ora solo un saluto, che vi dica che, per quanto aborto o mostro, il figlio è nato [1]. — ...

---

[1] [Sembra opportuno riportare qui quello che è detto a proposito della discussione di questa tesina, che fu in dicembre, nel breve scritto *In morte di Girolamo Vitelli* (Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, storia e filosofia, 1935, III, p. 220): « ... Aveva a noia [il Vitelli] e stroncava la faciloneria dei genialoide scansafatiche, ma aveva un commovente rispetto, da maestro di razza, per il vero ingegno. Ricordo la discussione della tesina di secondo anno di Carlo Michelstaedter. Il mio impetuoso compagno goriziano aveva presentato un lavoro sul coro nella tragedia italiana e sulla storia delle teorie relative. La commissione era già seduta al tavolo verde, il pubblico già ammesso nella sala, e il candidato mancava: era in ritardo. Eccolo dopo appena qualche istante apparire come una folata di vento, gettar via il suo cap-

... Il mio mezzo chilo di pane e il litro di latte m'attendono. Vi bacio.

Carlo.

---

pello grigio, e presentarsi. Il Vitelli, presidente della commissione, l'accolse con un sorriso. Quali furono le parole precise del Vitelli nel riferire sul lavoro del mio povero grande amico non saprei ora dire: ma la forma del suo elogio era tanto insolita e significativa, la sua volontà di metter in ombra le piccole osservazioni di dettaglio così chiara, la discussione dei punti su cui non era del tutto persuaso così piena di riguardo e di nobile umanità, che appariva manifesto come egli avesse perfettamente compreso di trovarsi davanti a uno spirito di eccezione. E l'effetto pedagogico, forse non cercato, fu sensibilissimo: il Michelstaedter dopo quel pieni voti e lode, si persuase subito che quel suo lavoro era ancora cosa immatura, e che a ben altro segno egli doveva tendere l'arco del suo ingegno »].

44

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 3 novembre 1907

Miei carissimi, [.....].

Oggi c'è stata all'istituto la festa per l'ottantesimo anniversario di Villari. — Era una cosa irritante sentire quante volgarità insulse sono riuscite a dire quelle quattro o cinque persone che hanno parlato, e Villari stava lì in mezzo a loro con una faccia che diceva chiaramente la grande noia che gli davano. Poi si levò con la bonarietà dell'uomo che, perché festeggiato, permette anche che una volta in tante si sian dette sciocchezze, disse che per quanto ottantenne non era disposto « a far bagaglio », « ma poco tempo mi resta e perciò utilizziamo anche questa occasione », e a proposito del titolo del tema-premio istituito a suo nome, parlò dell'emigrazione e della situazione sociale in Italia. Era una cosa meravigliosa vedere quella cariatide alla quale quei cinque accademici avevano letto le solite banalità commemorative, diventare a un tratto un uomo poderoso nella piena energia della sua intelligenza e con un'eloquenza che in certi punti attingeva al diapason di un tempo. Veniva voglia di gridare a « quelli », che continuavano a star seduti sulla cattedra, di andarsene e lasciarlo solo o di inchinarsi. — Ho dovuto parlarvi di ciò perché sono caldo dell'impressione e mi fa rabbia all'idea che dal resoconto che vedrete nei giornali il discorso suo si perda fra le lodi degli altri [.....].

45

ALLA FAMIGLIA

14 novembre 1907

Miei carissimi, ieri sera tardi ho dato l'esame di greco che è andato nel modo migliore. È stato l'unico trenta della sessione [.....].

In questi ultimi tempi mentre lavoravo in casa molto, mi nutrivo quasi esclusivamente di pane, latte, burro, uova e frutta e non ho mai avuto una salute più superba; proprio un benessere fisico completo che mi rende insopportabile la vita di città, e mi dà un desiderio formidabile di fare il *cow-boy* nelle *pampas*. Mangio più di un chilo di pane al giorno, e pane ordinario grosso, che mi piace come se fosse una pasta [.....].

46

A CHIAVACCI

Gorizia, 22 dicembre 1907

Caro Gaetanino, sto seduto davanti al tavolo smisurato nella « mia » stanza; nella stanza accanto papà e mamma stanno ridendo: il mio spirito fluttua deliziosamente in un mare di cose buone e dolci sicché io mi sento di giorno in giorno incretinire: non meno deliziosamente però; e progressivamente imborghesisco.

Immaginati che da lunedì non ho pensato più; ho lasciato un lembo di cervello ad ogni balza dell'Appennino. — Sul tavolo stanno in bell'ordine Platone e Kant, Omero ed Eschilo e Vico e De Sanctis e Rhode, ecc. sempre religiosamente chiusi, il Faust e Patin sempre intonsi ancora. Non ho scritto una parola, non ho disegnato una linea, non ho fatto una discussione sola, non ho dato del cretino a nessuno [.....].

Se ho parlato con la X?[1] — Certo, durante tutto il viaggio, fino a Bologna, dove lei è scesa, che anzi io le scaraventai giù gentilmente le valigie, e lei è sparita trotterellando dietro a un grosso facchino, piccola piccola, fra tutta quella folla come un uccello spaurito. È adorabile sai, proprio, quale appare dai grandi occhi chiari, chiari, e quando il sole le batte la faccia sembra

[1] [Era una compagna di università].

che i raggi passino attraverso, tanto è diafana, e la sua pelle prende poi il colore che ha una mano quando la tieni davanti alla candela; è quasi bella allora.

È ancora un'ingenua, con tutto il suo buon senso, è pura e provinciale con tutta la sua erudizione [.....].

A proposito di misticismo ho in mente una cosa graziosa. Tu sai che la ragione dell'antisemitismo filosofico (Schopenhauer e Nietzsche) è il razionalismo della religione e della letteratura ebraica (pensa al Pentateuco e a Spinoza!!) e la mancanza dell'elemento mistico nelle menti ebraiche (Nietzesche dice « elemento dionisiaco »; quello che è distrutto da Socrate; osserva le parallele: da Socrate attraverso Platone al misticismo neoplatonico, dall'ebraismo a Cristo). — Ora io sono convinto (purtroppo anche per esperienza interna, come dice De Sarlo) che l'appunto è giusto e condivido fino a un certo limite (e tu sai quale; se non lo sai, dimmelo, che te lo dirò poi) il biasimo; tanto più mi meraviglia l'esistenza d'un intera letteratura cabalistica ebraica, e una *διαδοχή* di taumaturghi che finisce (per queste regioni) col mio bisnonno, il rabbino Reggio, detto il Santo. Io voglio sapere qualcosa di più preciso su quella letteratura cabalistica, specialmente sulle sue origini, poi voglio farmi consegnare dall'archivio i resoconti protocollati di tutte le sedute in cui quel mio bisnonno compì solenni atti di purificazione con mezzi cabalistici, (poi se è possibilire risalire più su); peccato che siano scritti in ebraico, ci dovrò faticare per capirli bene, ma papà m'aiuterà, spero. Io sospetto che ci sia pure dello spiritismo, ma non credo a una reale corrente mistica nel senso artistico della parola: capisci? Credo che mi divertirò molto senza divertirmi affatto dai punti cardinali di ciò che tu sai che mi occupa da parecchio tempo [.....].

47

A CHIAVACCI

Gorizia, 27 gennaio 1908

Carissimo Gaetano, dopo due settimane. È poco? È molto? Ti sei arrabbiato? chi lo sa? ma non sono in temperatura da uomo che scrive lettere e che si apre o che per aprirsi si ricerca. Anzi mi sto chiudendo e godo della curva graziosa che le foglie fanno per riunirsi; intanto dagli ultimi spiragli scappano precipitose queste poche righe. È bene? è male? e chi lo sa? bene è ch'io non ne soffra. Del resto non mi domando se questo significa che l'attività interna è giunta a un grado tale d'intensità che basta a se stessa, che le linee hanno raggiunto l'armonia sì che si concludono in sé — oppure che l'attività è cessata del tutto e non ha bisogno quindi d'alcuno sfogo, e che l'armonia non soffre difetto perché le linee mancano del tutto. Non mi domando e tu non domandare. Lo storico raccoglierebbe questo dettaglio prezioso che da quasi un mese vivo frammezzo a molta gente (non a casa), gente per lo più stupida, che a nessuna di queste persone do alcuna parte di me, ma che da ognuna tento di far scattare la scintilla dell'immancabile dramma piccolo o grande, passato o presente, proprio o acquisito, onde ritraggo un divertimento divertentissimo. Forse che ormai sarò già tanto divertito da non poter più tornare in me — o forse che non mi sono mai al-

lontanato e che quando avrò compito chissà quale ciclo avrò coscienza dell'unità. E chi lo sa? io non certo. Tu nemmeno. Del resto non me ne importa, e a te può importare ancor meno. L'essenziale è che sto bene, che faccio belle passeggiate, e coltivo tutti gli sports immaginabili (specialmente lawn-tennis e scherma), che ballo come un dannato; che non apro da più di un mese nessuno dei miei libri, che leggo tutto ciò che mi capita: drammi e romanzi, francesi, tedeschi, italiani e perfino giapponesi, che scrivo sciocchezze deliziose, che corteggio due o tre signorine e quattro signore, alle quali insegno a ballare il walzer « liscio » perché « lei signor Carlo la bala cussì ben e tuti dixi dacordo che la xe el meio balerin de walzer ...». Io mi gonfio come un gallo fra un esercito di galline; e, vedi, non avrei mancato di comunicarti questo diploma ricevuto, per tutto l'oro del mondo. Evviva la mia vanità. — « E quando verrai? » dici tu. « E chi lo sa — dico io — non mi vogliono far partire ed io mi lascio così volentieri trattenere ...». « E Platone? ». « Mah! » « E Kant? ». « Dorme ». « E Omero? e Rohde? e le traduzioni? e Eschilo? e il greco? e il tema di latino? e quello per Mazzoni? ». « Va al diavolo! — dico io — lasciami in pace ».

Ora viene la volta che io domandi: e la tua tesi? [....]. Avrei da parlarti molto del mondo cabalistico di cui mi sono occupato, ma non è né tempo né luogo [....].

48

ALLA FAMIGLIA

Vicenza, 9 febbraio 1908

Miei carissimi, [.....].

Ora sono solo in questa stanza da letto, grande, piena di mobili antichi, di specchi, di tele di ragno, di piccole « tatere » d'ogni specie, statuette, cuscinetti, bestie di stoffa con occhi di vetro, lavori a traforo mezzi rotti, bicchieri, bottiglie, vasetti. Un odore di cose vecchie abbandonate, fredde; dalle porte a vetro indovino il nero delle altre stanze tutte piene, tutte fredde, tutte polverose, abbandonate e pure preparate — per chi? — per l'amor di dio, *se me fasso grizzoli* ancora un poco, scampo via parola d'onor!! [.....].

Son passato per un piccolo salottino con un gran sofà circolare [...] Dio, ma quante porte a muro dissimulate dalla carta, e davanti a me uno specchio rotto in una cornice traforata in legno giallo, rotta anch'essa e riattaccata con una cera scura — Dio che malinconia! se non vado presto a letto, crepo! [.....].

Lunedì, 10 febbraio

Sono le 9 e 3/4. Ho preso il caffè — il caminetto arde energicamente — splende il sole — ed io sto meglio. Avrei voluto far una corsa attorno per Vicenza solo, ma [....] devo aspettar di salutar la zia; poi spero di poter scappare [....].

Due pendole battono in disaccordo, il pappagallo gracchia sommessamente, il fuoco sibila, e la stanza si riscalda. Si sta bene però qui; mi trasmetto nella mentalità (gran Dio, la zia suona nervosamente per la quarta volta, che succede?) nella mentalità dei vecchi e grassi vicentini e comincio a intendere quella certa bellezza che aderisce a questo benessere fatto di pienezza di cuscini e di tappeti, di sofà, di *bijou*. Capisco come qui le carni s'inteneriscano e rotondeggino, come lo spirito acquisti quel calmo e grosso andare pieno di buon senso, e che si possa gridare contro ogni espressione d'idealità, siano sociali o nazionali, con la stessa naturalezza come si grida contro il maltempo. — Penso che qui in una settimana sarei grasso placido rotondo e compieno come tutti ... Mi sono sorpreso ora a toccarmi istintivamente il braccio per sentire se i muscoli non fossero già infiacchiti. Comincio a star male qui .... Dio, come desidero la mia stanza fredda e simpatica di Firenze e la vita « sobria » e attiva. Domani alle tre ci sarò. La zia non mi volle lasciar partir prima [.....].

49

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 14 febbraio 1908

Miei carissimi, è passata da un pezzo la mezzanotte e sono andati via in questo punto due amici miei e prima di andare a dormire vi mando un saluto. Stamattina la padrona mi risvegliò con la vostra tanto attesa in questi tre giorni lettera voluminosa. Ed è stato un risveglio felice. Ti ricordi mamma? un raggio di sole — un bel pensiero — il canto a voce spiegata. Bene, la lettera mi fece circa quest'impressione e mi levai contento ...

Certo che qui schiamazzi non mancano, ed io da quando son tornato non faccio che schiamazzare sempre — a casa — per via — alla trattoria. La signora dice che son tornato più Carducci di prima. E per lei Carducci vuol dire circa circa matto. Ieri si fece grandi schiamazzi a Orsammichele alla *Lectura Dantis* — e non è irriverenza. Io entravo per la prima volta in quella sala imponente con le arcate gotiche e i finestroni come una chiesa e i grandi pilastri forti, e dall'uno all'altro tese le corde da cui pendono tutti i gonfaloni delle arti fiorentine. Appena entrato son rimasto commosso, ed ero tutto intento col pensiero alla cerimonia, quasi, cui stavo per assistere, e ne sentivo tutta la bellezza, tutto il significato. Poi cominciai a osservare la folla che affluiva ininterrottamente e l'incanto se ne

andò a brandelli al soffio di tutta quella mondanità imbecille e pettegola. Pensavo « come mi piacerebbe sentire una persona che avesse la forza di scuotere tutto questo pubblico, di ricondurlo al sentimento puro che io provavo prima, e di fargli sentir davvero la bellezza del canto che si deve spiegare », pensavo che avrei sentito volentieri soltanto De Sanctis, nessun altro. Invece una voce gracchiante m'interruppe; era Olindo Guerrini che cominciava la sua pedestre esposizione delle ipotesi storiche, ecc. — L'avrei ammazzato. Da un uomo di spirito come lui avrei preteso almeno che avesse avuto il criterio di rifiutare, poiché il suo ingegno anacreontico e la sua faccia da gaudente non sanno adattarsi a una critica elevata, e lui dovrebbe saperlo meglio di tutti. M'ha fatto proprio pena. — Potete immaginarvi che poi non ci fu più freno e quasi ci facevamo mettere alla porta. L'ho visto da vicino e vidi che aveva in faccia, nel collo e specialmente nel naso un aspetto cereo che farebbe dire alla mamma « quel là more presto ». — Qui abbiamo giornate splendide — una vera primavera — Firenze ha tutte le sue luci e i suoi fascini — se dura così guai — non arrivo più a mettermi sul serio. — Dopopranzo alle cinque feci con quei due giovani che sono usciti ora una passeggiata ai Lungarni fra un torrente di gente festosa e di carrozze e automobili — vendevano viole ad ogni cantonata e si sentiva il profumo in tutte le strade: era proprio una cosa inebriante. Si mangiò poi insieme alle sette e si venne a prendere il caffè qui, dove ci siamo intrattenuti in « onesti parlari » fino ad ora. È strano che tanto a me riescisse difficile il battermi a parole come due mesi fa, quanto a loro sembrassi del tutto cambiato in questo — e mi definirono « leone ammansato ». Cioè non è strano perché, tranne qualche feroce discussione con papà, da due mesi sono abituato a dar gentilmente ragione a tutti, specialmente alle signorine, e infine alla zia

e al suo circolo, accettando qualunque modo di vedere le cose ed entrando nella mentalità di tutto il mondo. — Mentre con questi amici di qui ero sempre stato intrattabile e non avevo mai lasciata passare la minima cosa che non mi convincesse e non fosse in accordo con le mie idee; ora mi trovarono d'una condiscendenza e d'una malleabilità impressionanti. Ve lo dicevo io che mi sono invigliacchito. E converrà che ridiventi selvaggio [.....]. Del resto non so perché vi faccia queste chiacchiere — a me ora in questo momento che ho provato l'impressione e fatta la riflessione possono sembrare importanti; domani, naturale, non ci penserò più e voi fra due o tre giorni le leggerete con tutta gravità affaticandovi magari a capire il carattere; è ridicolo. —

Pertanto conviene che vada a letto. Nel mio letto bianco nella mia stanza bianca e pulita. Ah questo mi fa piacere dopo i due giorni di Vicenza, vile città di confettieri [.....].

Domenica, 16 febbraio 1908

È domenica — tempo grigio — umidità diffusa — fango in terra, in cielo, nella mia mente, dappertutto. Sono solo nella mia stanza con la vecchia giacca di pelo — sento da lungi i domenicali rumori — vedo dalla finestra i colli indistinti grigi sul grigio e combatto invano la malinconia. È la prima domenica, che sono solo; e sono proprio così ben solo con tutti gli amminicoli della solitudine e della tristezza che rido quasi fra me di compiacenza considerandomi. « Studia! leggi! » dite voi. — Avete ragione ma non è facile farlo: son rimedi contro la noia non contro la melanconia — e così l'unica cosa che posso fare volentieri è scrivere a voi e deliziarvi con le mie querele. Intanto accendiamo il lume — chiudiamo la finestra — tiriamo la tenda — bene: così almeno s'è cambiata la luce e il colore, e questo è qualche cosa. Ma la testa

è sempre ancora melmosa e tarda e sordamente malinconica. Potessi sentir musica ora! Mi purificherebbe subito. Ma in questa città fetente ora non c'è che fango e cinematografi. Ho trovato quattro cinematografi di più: sono proprio incretiniti tutti [.....]. Io speravo che i cinematografi avrebbero almeno purificato i teatri dalla plebaglia dei piccoli borghesi e dal popolino, e che poi rimasti i teatri al pubblico migliore si sarebbero trovati nella necessità o di chiuder bottega o di dar sempre migliori produzioni. Ma pare che i teatri non contino affatto sul pubblico migliore perché restano quasi tutti chiusi; o si aprono per accogliere un circo o una compagnia popolare; e la cosa si riduce ad una crisi che comincia ad impensierire — perché naturalmente i cinematografi hanno fatto il primo effetto che desideravo e i teatri non possono sopportare la loro concorrenza. Il fiorentino in genere ha preso l'abitudine di passar la serata in un locale pubblico per *promener* il suo cervello torpido, e desidera cose facili e prezzi bassi: il suo ideale è il cinematografo.

Ieri andai al consolato per l'istanza [1]. Il console (una faccia da imbecille tedesco caratteristica, colla caramella e un sorriso da persona che fa scherzi idioti, non solo stereotipato ma ormai scavato nelle rughe della faccia) non ne sapeva niente, andò a prendere i libri (dove aveva studiato per l'esame di console), chiamò il segretario (altra faccia da imbecille) e concluse dicendomi che facessi l'istanza alla luogotenenza di Trieste [.....].

---

[1] [Per passare la visita militare a Firenze].

50.

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 19 febbraio 1908

Miei carissimi, [.....].

Ieri sera andai dagli X. Il signore m'urtava con l'assoluta indifferenza con cui parlava di lei. Non deve aver sentito proprio niente. Io stesso a trovarmi lì in quel salotto e vedere invece di lei un ritratto con cornice nera, mi sentivo commosso. E mi faceva soffrire vedere quella povera ragazza dimagrita, invecchiata dal dolore, che doveva far sforzo per parlare di cose insulse. Era una pena. — Sono uscito tanto triste che non potevo camminar presto; è un nuovo effetto della tristezza che osservo per la prima volta: andai fino a casa come se seguissi un funerale e il peggio è che la cosa non mi faceva ridere minimamente.

Perciò ieri sera non vi scrissi. — Ieri è stata la prima giornata di studio forte e regolare; e mi lasciò una certa stupefazione strana — dopo tanto tempo! ma di queste stupezze dovrò averne ogni giorno, altrimenti vien la buona stagione e ciao! l'anno va a rotoli. Di paleografia greca ho perduto quindici lezioni [.....] è naturale che ora debba faticare per riprendere il mio posto all'avanguardia, dove il professore s'ostina a credere che mi trovi. —

Bene, intanto andiamo a lezione — arrivederci. Il professore non si decide ad entrare, ed io mi sto

annoiando d'esser fra tutte queste chiacchiere del pubblico studentesco. Non so perché, da quando son ritornato non mi ritrovo più qui dentro fra questi muri sudici e questa gente pallida e semi-incretinita. Sarà perché non so più studiare...

Mercoledì 19 notte

In questo punto entrò il professore ed io m'interruppi. Forse volevo dire che mi fa pena sentir parlare di lavori e di bibliografie e di studi, ecc. anzi più che pena — nausea. E penso che mai potrò aver quell'interesse storico (o scientifico?) esclusivo, quasi incosciente, che è alla base delle vaste erudizioni e che se disprezzo queste e quello, è di quel disprezzo amaro che l'ateo dubitante porta a chi è felice nella sua fede. — Bene, del resto questo non c'entra [.....].

Giovedì, 20 febbraio 1908

[.....] Oggi ho preso la prima lezione di scherma in una sala dove venti giovani facevano un baccano d'inferno, battendo o facendo ginnastica sotto la direzione di tre maestri. Uno di questi è il Santucci, al quale m'indirizzò il maestro che è a Gorizia. È vulcanico e dà gli ordini con una voce e un tono proprio suggestivi; mi faceva l'impressione che quando mi ordinava una mossa, i muscoli mi scattassero da sé. Forse era anche effetto dell'ambiente indiavolato. Ho passato un'ora che m'ha rigenerato [.....].

Sabato 22

Non ho avuto tempo di chiuder prima questa mia noiosissima incominciata mercoledì. Si vien ripresi dalla vita — sciocca vita, per dir la verità. Ma ora che mi son rimesso a posto cercherò di animarla, soprattutto con qualche occupazione che dia risultati più palpabili

che le chiacchiere dei lavori. Oggi, a proposito, il professore X mi raccomandava di cominciar a pensare alla tesi e di farmi onore e di non smentire, ecc. ecc. Io gli dissi invece che ero rimasto avvilito dalla tesina presentata, che l'avevo riletta e che proprio non mi piaceva. E mi son divertito a veder che viso faceva lui, che certamente non s'aspettava un'uscita simile. Ha finito col protestare e col dire che questi erano « nobili sentimenti ». In fondo che brutto sistema è questo da parte d'un professore di adulare gli studenti. Forse pensa di incoraggiarci — già come se qui la *Streberei* e la presunzione facessero difetto.

[.....].

51

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 29 febbraio 1908

Miei carissimi, mi fa una strana impressione l'idea che riprendo a scrivervi dopo una settimana, mentre fino a domenica non era passato giorno senza che io comunicassi in qualche modo con voi. Certo che io non ci ho pensato perché avrei provato prima questo stupore, mentre forse più che prima ho desiderato la casa in questa brutta settimana trascorsa; e se fossi stato a casa non avrei detto nulla di ciò che me la faceva brutta; e così non ho scritto nulla e ho fatto bene. Tanto sono malinconie, momenti tristi che passano, devono passare, ma che nell'atto che si vivono ci riempiono tutta la vita, c'immiseriscono tutta la nostra forza, ci fanno parlare di noi in modo da far soffrire troppo quelli che ci vogliono bene. — Ora ho ripreso il trotto tranquillo e tiro avanti per la via maestra fino alla prossima tappa, e porto agli occhi quei cosi di pelle per non veder altro che innanzi. Faccio di queste immagini perché i cavalli e le carrozze m'hanno colpito molto la fantasia in questi giorni. Siamo da dieci giorni in sciopero dei tramvieri, e la città pullula di ruotabili d'ogni specie, sortiti da tutte le vecchie rimesse cittadine e dai sobborghi [.....].

In questi giorni [....] ho incominciato ad andare alla biblioteca Laurenziana a legger manoscritti greci

sotto la direzione del professor Rostagno — dopo carnevale incominceranno le lezioni private che dietro nostra preghiera il professor Vitelli ci farà due volte alla settimana a me e ad altri tre « volentorosi ». Lasciamo andare la « volonterosità », certo si tratterà di lavorare un po', ma l'idea di leggere un autore greco assieme con quell'uomo in un'intimità quasi familiare mi fa un grande piacere. In fondo lui è l'unico che stimo tra questi professori [.....]. Ah sì, andai un paio di volte a teatro, e mi riconciliai un po' con De Sanctis; anzi una sera, assieme a Chiavacci, andai a trovarlo dopo, perché m'interessava sapere tante cose sui suoi intendimenti: ma, o che non volesse sbottonarsi, o che in realtà non ne abbia, non mi riescì di ricavar niente di eccezionale. Oh già gli artisti non sanno mai veramente quello che vogliono, così da poter rispondere categoricamente « sì » o « no » a una domanda semplice e chiara; quando è il caso « inventano la loro vita » e dicono un sacco di « fregnacce » a chi ci crede. Fu però molto gentile con noi e ci invitò a ritornarci spesso [.....].

52

ALLA MADRE

Firenze, 14 marzo 1908

[.....].

Mamma hai fatto molto bene a volermi mandar quel libro [1]; anch'io se lo avessi letto qui te l'avrei subito mandato. È un'impressione deliziosa e di quelle che è necessario dividere con le persone care. Io ci ho riso e ci ho pianto come un disperato, e credo davvero che le singole scene, specialmente tra i due ragazzi, siano insuperabili. — Certo che molte cose, come anche la morte, sono messe lì perché dànno adito a facilmente commuovere il lettore e non sono strettamente connesse e rese in un certo modo necessarie dai postulati dell'azione, certo che il carattere dell'eroe, nell'inconciliabile mistura di sentimenti persistenti e profondi e di leggerezza incredibile, non è chiaramente definito e verosimilmente creato, certo che l'intenzione dell'autore che fa capolino così spesso moralizzando, spiegando, predicando, è una deficienza di potenza d'arte e di sano criterio estetico; ma tutto questo uno lo può pensare poi; al momento che legge è per forza afferrato alla gola dalla suggestività di quella catena di scene attraenti, dove si manifesta nei vari atteggiamenti quell'adorabile anima di fanciullo. — Ora guardo con più simpatia i bambini [.....].

---

[1] [*Incompreso* di Montgomery].

53

ALLA PAULA

Firenze, 22 marzo 1908

[.....].

Oggi non ti scrive una persona nervosa, *übergearbeitet*, con le vene delle tempie ingrossate, ecc., tutti gli altri segni insomma della mia incipiente degenerazione, ma un uomo sano e forte e bruciato dal sole. — Oggi è stata dopo un mese di nebbia, di pioggia, di vento la prima bella giornata, e noi abbiamo camminato tutto il giorno per fare il monte Senario. Sempre sotto un sole pieno, potente, attraverso belle campagne, dirupi, boscaglie. — Io mi sento rigenerato, e mi domando — al solito — perché non vivo sempre fuori, perché vengo qui a intristirmi tra i libri e queste mezze creature incartapecorite che mi sembrano tanti aberrati a correr il pericolo d'impolverarmi come loro. Invece il sole e l'aria e tutto quel verde fa tanto bene. E anche la gente; io saluto tutti, parlo con tutti, mi sento veramente *à mon aise* fra la gente di campagna; in tutti i villaggi alla sera le ragazze passeggiano a gruppi dandosi il braccio; quando passi e saluti, ridono francamente e mostrano i denti sani. In un paese dei bambini giocavano all'altalena con un palo lungo messo di traverso su una catasta, io andai a giocar con loro e a loro parve la cosa più naturale del mondo. Tutti avevano un'aria tanto allegra oggi, già è la prima giornata di primavera. Vedi a me la primavera mi piglia alla gola — e se non mi agito, se non mi spando, se

non vivo, soffoco — è come un'ebbrezza per me. È un guaio la primavera, io la temo e la desidero; forse più la temo ... ma lasciamo andare. E tu lasciami andare a dormire e accontentati per oggi di tutte queste sciocchezze. — Buonanotte.

Martedì 24

Oggi sto meglio coi miei occhi [...]. Un po' per gli occhi, un po' per ordine, mi levo ora da due settimane circa le otto del mattino e leggo Omero mangiando miele e pane. T'immagini la mia purezza classica; ora dovrò guastar la mia attività appena riordinata per prepararmi a due esami di storia, e questo mi secca immensamente [...]. Ieri mi sono interrotto per andar a teatro a sentir Zago, il gran buffone. Ho goduto immensamente a sentir il nostro dialetto; mi commoveva proprio [...].

Saluta tutta la compagnia del tennis. Ora vi divertirete con questo bel tipo. Io ho giocato il tennis da tavola, il ping-pong, ma è una stupida degenerazione. Dove? dirai tu. A una società di *sports* alla quale mi sono associato [...] per prender lì le lezioni di scherma [...] c'è il tiro a segno gratuito, sala di ginnastica ecc. Io penso prima di tutto al mio corpo, e ci tengo. Ho pregato Joe [1] che m'insegni la lotta [...].

Tu dirai Paula, con ragione, che questa è formalmente indirizzata a te, ma che del resto non è meno cumulativa (o globale) di tutte le altre. Hai ragione, ma ... che vuoi da me; *no sta sveiar i cani che dorme.* Io non devo più parlare di me, perché non devo più contemplarmi: può essere intellettualmente utile ma non è igienico, proprio non è igienico. Ed io devo pur diventare una persona in ordine. Che vuoi farci?

[1] [Joe era un cugino, figlio di uno zio materno, Giovanni Luzzatto, stabilito a New York; era venuto a passare qualche mese a Firenze].

54

ALLA MADRE

Firenze, 8 aprile 1908

Mamma mia, rileggevo ora la tua lettera del 28 marzo e provavo quell'invincibile tristezza che dànno le lettere vecchie, non perché le condizioni siano diverse così che la lettera ricordi un cambiamento o una perdita, ma soltanto perché sono vecchie e parlano di cose passate. — E dire che da allora sono senza una vostra riga, e che da quattro o cinque giorni prima io non scrivevo una lettera a voi. — Ci pensiamo vicendevolmente, ci desideriamo ... sarà! Ma non pare. Perché invece stasera, vedi, qualche cosa vuole che ti scriva, ed io ti scrivo, e non ho certo più tempo e la padrona dandomi la buonanotte, mi ripeté anche oggi: « Vada a letto, signorino, domattina lo chiamo all'*arba* ». Ed io sto qui al mio tavolino con la fila dei miei libri davanti, che mi ricordano cose intraprese e non finite, col fascio di carte-aborti accanto; e dietro il cavalletto col quadro non finito e mi chiedo ancora: che faccio? e più e peggio: che farò? «Fa' l'esame di storia» dici tu, ed hai ragione, sarà un chilometro di più su questa eterna via maestra polverosa, dalla quale bisognerà pur che una volta o l'altra faccia il salto nei campi ...

In questi giorni ho letto quasi tutto Ibsen [1]. Quello

[1] [Lo lesse durante un'indisposizione che lo tenne a letto alcuni giorni].

è un uomo, perdio! m'ha fatto pensare e mi fa pensare ancora. Certo dopo Sofocle, è l'artista che più m'è penetrato e m'ha assorbito. È un grand'uomo — *das muss man ihm lassen.* Invece Joe, vedi, è un piccolo uomo [...]. Per diverse ragioni (pasti, abitazione, occupazioni diverse) vedo ora molto più raramente i mei due amici e mi dispiace. — Forse è meglio, perché gli amici fanno parlare di ciò ... che è meglio tacere e seppellire [...].

55

ALLA PAULA

Firenze, 12 aprile 1908

È domenica e c'è il sole [...]. Non sono in gita perché ho molto da fare ed ho anche voglia di lavorare [...]. Ed io che potrei essere tra voi; perché siamo in vacanza! Sento un bisogno acuto d'esser tra voi, un bisogno di rivivere tutte le consuete situazioni per convincermi che sono una felicità reale e sempre ancora esistente; non un sogno — come tutte le altre felicità che sogno o che ho sognato. — Tu dici che quando pensi a me o vedi una cosa ch'io ho fatto, ti senti commossa — tristemente; come quando si pensa a una persona morta, non è vero? Dev'essere proprio così. È strano — anch'io quando mi ripenso qualche anno fa, o rileggo cose scritte allora, provo quest'impressione dolorosa di cosa finita, di cosa morta, e mi guardo nello specchio... e mi meraviglio di non veder un cadavere! E intorno alla cornice dello specchio tengo tutte le istantanee portate da casa, quelle fatte tre anni fa da Joe — guardo specialmente quella dove siamo tutti, nella passeggiata a S. Mauro, sulle rive dell'Isonzo, ed è allora che provo più forte il desiderio di rinnovare tutti quei momenti, di riassicurarmi il possesso di questo bene. — In questa disposizione di spirito, ho sofferto e soffro all'idea di far la Pasqua qui; ma è necessario assolutamente ch'io dia que-

st'esame. Quando l'ho dato poi, e sono contento del buon esito, arrivate voi e passiamo dieci giorni felici. Joe non ci darà certo noia; perché, se può seccare quando s'è occupati con altre cose e non s'è di buon umore, è simpatico e affiatato quando si fa quello che farebbe lui sempre, cioè la vita di viaggiatori che mangiano in *restaurant*, vanno nei luoghi di ritrovo, fanno passeggiate, ecc. Poi lui comincia a spendere, a far fotografie ed è felice; e allora appare la parte bella del suo carattere, la sua bontà semplice, forte e servizievole, quella sua allegria sana, il suo sentimento fresco e incorrotto. Tu dici « non dire di no » quando hai detto quelle cose dolorose a dirsi e ad ascoltarsi come nell'ultima tua; come faccio a non dirti che fai sempre male quando ti cacci in testa quelle tristi suggestioni? Lasciati andare a sognare cose belle in questi giorni di primavera.

Non so se ti dissi mai che sono andato a una festa da ballo in quella società dove prendo lezioni di scherma ... io ballai molto e mi divertii abbastanza bene. C'era una signorina molto simpatica: non la vedrò mai più certo, perché era lì per caso; non perché fosse associata. Bella cosa in fondo! Un'intimità nata in un giro di walzer e finita in un *galop* — un punto luminoso, prima niente e poi niente [...]. Non so se ti sei accorta che ho lasciato e poi ripreso la lettera più volte. Ora che scrivo siamo già a lunedì — tempo misto — umore costante; non ho ricevuto lettere da voi e sono rabbioso [...].

56

A CHIAVACCI

Firenze, 28-29 aprile 1908

Carissimo Gaetano, due parole in fretta. Perché questi giorni ho ricominciato a vivere in fretta: sono stato chiamato alla verificazione della leva il 4 maggio. Gelati mi mette l'esame di Cipolla dal 5 al 10 [...]. Ho preso pel collo Gelati, Villari e Cipolla, mi son fatto mettere l'esame per me solo a sabato, 2; [...] e sabato alle 9 di sera filo! Intanto sto qui sacramentando a drizzar al solito le gambe al corso, e questa volta ti giuro che sono storte da far disperare tanto che ... mi diverte come un crittogramma o un giuoco di pazienza: immagina una lettera rotta in tanti pezzi, da ricomporre, o un mucchio di schede gettate all'aria da ordinare. Sono quasi in fine — ora che ti scrivo sono le due e mezza di notte. Tutte queste cose non occorreva affatto che te le dicessi; ma tu intendi perfettamente la mia condizione di spirito — quella dei camerieri del « Napoleone» il venerdì a mezzogiorno: ho bisogno di gridare, di ripetermi; di dire quello che faccio, che farò, di stordirmi altrimenti « casco insieme» (*zusammenfallen*). — [....]. La tesi come va? — e quando vieni? — La stanza è sempre ancora libera e la signora m'ha fatto capire che ci darebbe pensione (come mangio io ora) a tutti due per maggio e giugno o metà luglio. — Pensa che bella cosa — almeno a me sembra — come si starebbe tranquilli e sicuri senza bisogno di uscire altro che quando si volesse uscire [....].

57

A CHIAVACCI

Gorizia, 4 maggio 1908

Carissimo Gaetano, sai dove sono? Sono nella stanzaccia di un'osteria ad aspettar di prestar giuramento a — Sua Maestà Francesco Giuseppe I —. Sono con me una trentina di giovani un po' malsicuri sulle gambe, tutti « commilitoni », che dànno sfogo alla loro allegria disperata: *Galgenhumor*, allegria da patibolo. Siamo barricati come dei condannati, perché non ci venga forse la velleità d'andarcene. Un bell'affare. I camerieri hanno ordine di non portar niente per non esaltare ancora gli animi già eccitati. Dai vetri della porta la gente ci guarda come bestie rare. *Ça m'amuse.* I miei compagni si meravigliano di vedermi scrivere e vengono seri seri a dirmi le loro pene, e a fare le proposizioni violente. — Cari giovani.

Sai quando arrivano con le carrozze infiorate, con la serietà buffa e l'allegria sforzata, e si mettono in circolo, e cominciano a intonare i canti di libertà (!) o certe canzoni sentimentali di campagna con addii alle fidanzate, coi versi strambi, e le voci rauche, mi commuovono, chi lo sa perché. S'appoggiano a due a due e si comunicano quasi bocca a bocca i loro canti. Alla vigilia c'erano due dottori amici e il sindaco che hanno brigato per me quanto è stato possibile. Quei ... si sono accaniti e *tauglich* per la seconda volta; e sì che ero abbastanza eccitato e il cuore faceva il colpo doppio a forza di caffè e di veglie.

Sai in treno non ho dormito mai. Immaginati, fra tre donne, un'inglese, una russa, un'armena. È stato un viaggio delizioso, ho parlato francese, inglese, tedesco per tutto il viaggio — una vera babilonia linguistica. Fino a Bologna ho tubato con l'inglese, ch'era davvero adorabile e ... molto tenera, a Bologna l'ho installata nel treno di Milano e me ne son diviso con molto dolore. D'allora in poi la cosa s'è fatta più interessante. L'armena col babbo suo e due altri viaggiatori dormivano. Il coupé era semiscuro con la luce azzurra, come in una camera da letto. Ero seduto presso la russa. E per tre ore abbiamo fatto una conversazione ben strana — a Padova le diedi fotografia e indirizzo — a Mestre mi lasciava con le lacrime agli occhi, dicendomi triste, triste: « Et après? ». È una porcheria però questa. Io lo facevo completamente a freddo, col solo interesse intellettuale, quasi artistico. Ma le donne non fanno così. Era un tipo di donna molto strano, sarebbe un'amante meravigliosa. Non è bella, non è giovane, forse trent'anni: la vera *maitresse*; ora va in Russia, il prossimo anno torna in Italia, chi lo sa. Ma lasciami andare — l'umore degli altri mi prende alla testa, ho bisogno di muovermi, di schiamazzare — vado a far l'ubbriaco e a cantar la marsigliese con gli altri. Ciao — Viva la vita. Tuo

Carlo.

Non c'è più una tavola intera, non una sedia con tutte le gambe — ho contribuito con tutte le mie forze — per poco m'arrestavano — sono ubriaco di grida di fumo di violenze, se non mi mandano presto a casa crepo o ammazzo qualcuno. Ho disarmato la guardia e ho cominciato a far mulinelli con la sciabola. La guardia l'ha presa *tout doucement* e m'ha pregato di restituirgliela. Non è commovente tutto ciò?

58

AL PADRE

Firenze, 31 maggio 1908

Caro papà, io non scrivo come voi non avete scritto. Ci siamo scambiati una lettera, niente altro. Hai ragione che per una cartolina ci vogliono cinque minuti. Ma a voi non so scrivere cartoline; o vi scrivo con calma come desidero, o rimugino fra me e me ciò che vorrei scrivervi perché mi manca l'opportunità di farlo senza esser seccato o da qualche impiccio o dal rimorso di gettar via il tempo per mio piacere [...]. Io in queste due settimane ho lavorato. La prima settimana in casa, la seconda in biblioteca dove stavo dalle otto alla una o le due a far lo « studioso » a uso e consumo dei forestieri che venivano a visitare la meravigliosa sala della Laurenziana. — Il semplice studio d'analisi d'una traduzione di Brunetto Latini di un'orazione di Cicerone, m'impigliò nella questione del testo che Brunetto Latini poteva aver avuto sott'occhio; dovetti occuparmi della storia dei manoscritti di Cicerone, ed esaminare quanti ho potuto trovare qui anteriori a Brunetto Latini per confrontarli con la sua traduzione. Poi studiai pure i manoscritti fiorentini della traduzione per correggere in parte l'edizione. Non sono lavori fatti per me. Ma ora ne sono quasi fuori [...]. L'unica cosa che m'interessò sono le osservazioni che ho potuto fare sull'eloquenza e sulla « persuasione » in genere. Forse interesseranno anche te [...].

59

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 6 giugno 1908

Miei carissimi, vi scrivo « globalmente » perché sono affaccendato [...] questo non vuol dire che lavori di continuo. L'uomo affaccendato è quello che dice a se stesso continuamente: ho da fare, ho da fare; e questo gli sta addosso come un incubo e non lo lascia far niente [...]. Io dicevo prima che vorrei che passasse presto questo mese, ma è un vero peccato non aver tempo e opportunità di goderlo. È caldo ma io non ne soffro affatto e viceversa godo tanto a vederlo questo sole splendere con tanta gioia sulla città, sulle campagne, sui colli specialmente. Dalla mia finestra li vedo con le loro pendici chiare per gli olivi, coi punti bianchi delle case e le macchie scure dei cipressi e degli abeti. Alla sera dalle sette in poi fino alle otto godo tutte le fasi del tramonto; ogni volta che alzo la testa dal tavolino lo spettacolo è cambiato.

Oggi la cosa è diversa perché errano pel cielo nuvoloni scuri, e un raggio di sole batte ora qui ora là dando ai colli l'aspetto più fantastico. O batte su Fiesole e la si vede spiccare bianca bianca sul cielo scuro, e davanti risalta in verde fosco il colle dei Barnabiti; poi tutto ridiventa scuro e s'accende a un tratto il Salto a metà della costa di Vallombrosa; poi ... Ma voi m'avrete mandato al diavolo diecimila volte. Scusatemi, non m'ero accorto che vi stavo seccando.

Quando si provano delle impressioni, si crede di poterle suscitare negli altri parlandone; poi ci si accorge d'aver fatto un'enumerazione fredda, fredda, ed è triste.

Stasera vado a sentire un concerto di Kocian. L'altra settimana sentii due concerti della banda della Marina, la migliore in Italia. Era una cosa da far impazzire dal piacere [...].

60

AL PADRE

Mercoledì, 17 giugno 1908

[.....].

I dolori sono sensibilmente diminuiti in questi giorni; anzi oggi per esempio mi sento perfettamente. Corro, salto, tiro di scherma, comincio a rinascere; ogni banco che trovo per via devo attraversarlo con un salto, le scale le faccio di nuovo a tre a tre, e i tram li piglio in corsa, ho ricominciato a bastonare tutti i miei amici e a far disperare quelli del primo piano. Ah ridivento un uomo. Anzi Mazzoni oggi all'esame mi ha detto: « Questo è uno dei pezzi grossi ». « Di formato, professore ». « Anche, ma soprattutto, ecc. ». Viceversa avevo una preparazione meravigliosamente superficiale. Ma m'ha dato ventotto lo stesso. Questione di concetto alto [...].

61

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 24 giugno 1908

[.....].

Ieri, 23, ho dato l'esame di storia della filosofia: una discussione di mezz'ora. Il professore s'è arrabbiato perché ho osato trattar la filosofia non come materia esclusivamente storica!! Vi racconterò a voce i dettagli, se potranno interessarvi. — Poi ha avuto la piccineria di togliermi tre punti e m'ha dato 27: doveva bocciarmi o darmi i voti completi. — In ogni caso m'ha divertito l'esame come m'aveva divertito la preparazione [...] [1].

---

[1] [Da una carta]:

Firenze, 6 luglio 1908

Come è stata tempestosa la natura, è stata tempestosa l'anima· — I lampi rivelavano narrando i colli verdi lividi sul fondo scuro· e dall'anima mia si levava il canto della gioia rivelatrice .... Questo è certo che oggi qualche cosa è fermentato ed è sbocciato e che una certa *κάθαρσις* è avvenuta per cui ho ritrovato l'agilità dello spirito e insieme la sensibilità più raffinata. Per Dio oggi fremevo e vibravo come una corda a ogni minimo soffio; ho letto *In alto* di Ibsen che mi fece struggere .... Chi lo sa, forse lo farò lo studio su Enrico Ibsen. — Mi prese l'atroce libidine dei libri, e cinque opere portano questa data meravigliosa: 6 luglio.

Ho sentito oggi che sarò capace di non godere, che sarò capace anche di non pensare alla vita di ogni giorno, che sarò capace di lavorare e di svolgere quello che c'è di meglio in me, chi lo sa. Certo vorrei avere la donna — verrà senza che io la cerchi — forse unicamente così ...

62

A CHIAVACCI

Gorizia, 11 luglio 1908

Caro Gaetano, dunque ci sono; a pensare come ci sono arrivato e attraverso quali peripezie morali e materiali delle ultime giornate fiorentine, penso che ci sono proprio solo perché ci sono; perché se non ci fossi *'un arei ad esserci* davvero. Nella stanza accanto la mamma prepara la tavola e vicino a me mia sorella — la tua sostituta — legge. E sto bene [...]. Sento la gioia d'ogni situazione, d'ogni oggetto, d'ogni accento e ogni gesto dei miei [...]. Anche penso con un brivido di gioia vigliacca a tutte le brutte cose di questo mese infernale, alle nottate stentate, a tutte le sciocchezze dei corsi d'esame, ai corridoi dell'istituto [...]. Accidenti, *'un arei a esser* felice?! Una felicità timorosa come di chi precipitato in qualche fosso s'accorge d'essere ancora vivo ma si tasta il corpo per assicurarsi d'esser sano e salvo, o come di chi si risveglia da un brutto sogno e non è ancora ben sicuro d'aver sognato. — Dio mio, come sono noioso e pedante anche per lettera, non è vero? Certo è che gli unici bei ricordi di questo periodo sono quelli della nostra convivenza [...] e che mi fa piacere pensare a questa specie di prova del fuoco che ha passato la nostra amicizia [...].

Ora fra poco scenderò per far la mia parte in una eventuale ripetizione dei fatti dello scorso mese [1]. Im-

[1] [Dimostrazioni per l'Università italiana a Trieste].

maginati se ci fosse davvero da menar le mani — che piacere! Senti che aura goriziana spira da questo foglio. Io sono proprio rientrato nel mio covo. Stamani ho fatto con mia sorella e quelle due signorine che ti dicevo una lunga passeggiata lungo il bosco, stasera vado a fare il mio bagno; domani ricomincio il tennis e la scherma; martedì faccio l'ascensione del Canin (2600 metri) e torno giovedì; sabato e domenica il Matajur; martedì 20 con mia sorella e le due solite signorine, al mare sulla costa istriana fino ai primi di agosto [...] Vado a compiere i miei doveri di cittadino e ti bacio.

Carlo.

63

A CHIAVACCI

Gorizia, 4 agosto 1908

Caro Gaetano, sono ancora a scriverti e sei ancora tu a fare l'inconoscibile [...] e dire che m'avevi promesso il diario. — Se io avessi dovuto scrivere il diario di questo mese avresti letto una cosa curiosa: una vicenda d'impressioni vaghe e diverse, di sentimenti sconnessi, di pensieri sperduti, di osservazioni e di studio delle cose più lontane: la conseguenza è che mi sento ... cioè che non mi sento, questo è tutto (mi sono fermato ora con la penna in mano per provar di dir chiaramente che cosa mi sento, e ho capito che proprio proprio non mi sento). Non riesco più a ritrovarmi. — Il mio cervello è come un mare ondeggiante, che riflette tutte le luci, che rispecchia tutte le coste e tutti i cieli; ma nel punto che li rispecchia li infrange, ma il fondo resta torpido e scuro e non sa il vigore e la forma della sua vita. — Così sono ora lieto ora triste, ora calmo e ora burrascoso e sento il soffio di tutti i venti. — Certo quello che non ha il mare io ho: il tormento ininterrotto delle intenzioni passate e del lavoro futuro, delle aspirazioni diverse e insoddisfatte; la coscienza della mia nullità in questo mondo che vive sia d'azioni che di pensiero, che d'arte; della mia vita che si dissolve in una aspettativa di che? nell'illusione di un formarsi progressivo che non esiste, di un accumulare che non

avviene — o avviene come quello della sabbia che l'onda porta e poi disperde.

Non mi far quella faccia — non ho nessuna intenzione di far della letteratura; vedi io mi sento meschino quando non ho un soldo in tasca e vedo tanti giovani della mia età vivere indipendentemente, mi sento meschino quando vedo una comitiva di giovani col suo riso grosso e disinvolto, e soffro quando gli altri si amano, soffro a ogni disegno fatto da un altro, a ogni accenno a una vita coraggiosa per il proprio ideale; mi sento vigliacco, nel mio ottimistico e « sufficiente » socratismo, nel mio ragionare, brutto, sterile, penoso, senza fibra, senza audacia, senza forza creativa.

Mi accorgo sempre più con orrore che son condannato a restar per sempre fuori dalla vita grande intensa passionale, e che non avrò mai il modo di viverla in me — forse appunto per questo. Mi pare che ogni piccola cosa della vita mi sfugga quando io, stanco di « aspettare » le maggiori cose, mi rivolgo a quelle — come quando al ballo provi che, mentre la ragazza che a te piace ti passa davanti a braccio d'un altro, tutte le altre sono già impegnate per la quadriglia, e resti solo e scuro in un angolo e non ti siedi perché temi di dare una brutta piega ai calzoni. A me non resterebbe altro che la vita fisica violenta, errare a cavallo per la prateria e riposar la notte sotto la tenda a contar le stelle e fissar la linea chiara all'orizzonte, o navigare *ἐπὶ οἶνοπα πόντον* — ma navigare a vela, sulle nostre buone « brazzere » venete. — In questi dieci giorni che ho passato sulla costa istriana, con quale struggimento le vedevo raccogliere il vento la sera con tutta la tela spiegata e uscire bordeggiando sul mare infiammato dal sole che tramontava; e di notte il mare era seminato di piccoli punti luminosi. Dieci giorni di sole e dieci notti senza luna; la notte nera con tutte le stelle: *εὐφρόνη*, e la « luce dell'oscurità » diffusa sul mare che batteva gli scogli ritmicamente. E non si

sentiva che la sua voce. — Dieci giorni di libertà in compagnia di mia sorella e di due signorine [....]. Io non so se tu sai che cosa è la costa dell'Istria. Io certo non lo sapevo. Io credevo che si trattasse d'una specie di deserto di pietra con una miserevole vegetazione e un mare basso e sudicio contaminato da acque dolci. Invece è tutta un altipiano fecondo, tagliato a picco dal mare che lo rode violentemente ai piedi, come Marinelli insegna. Quando uno lo percorre in alto, vede le prospettive delle punte che scendono in mare con la testa verde e la base rocciosa, una dietro l'altra, sempre più chiare, e in mezzo le insenature profonde e il mare scuro come un lago fra i monti, poi più lontano a nord il nostro litorale, il Carso e la linea delle lagune che si perde verso occidente, e più in fondo la linea delle Alpi e davanti l'ampio mare sonante.

Noi si faceva una vita *bohémienne*, senza doveri e senza programma. Passavamo delle mattinate intere a errare per l'altipiano salendo su dalla campagna che c'era dietro il nostro *hôtel*, saltando siepi e fossati, arrampicandoci di scarpata in scarpata fra ulivi, vigneti, alberi fruttiferi d'una ricchezza incredibile. La coltura principale è quella dell'uva e dell'ulivo; sì che la campagna s'assomiglia ai colli toscani, ci sono anche qua e là sparsi i cipressi e spesso anche tagliati come in Toscana. — Se un punto ci piaceva, ci si fermava a parlar tranquillamente ritardando le ore del bagno e del pranzo, senza che nessuno di noi pensasse a protestare. In mare non c'erano limiti alle nostre nuotate né di tempo né di spazio: eravamo celebri in tutto il paese; io solo ho fatto dei bei viaggetti per mare a nuoto. Si mangiava su una terrazza sul mare e dopo i pasti ballavamo come indemoniati. In dieci giorni c'eravamo acquistata la simpatia di tutti i piranesi (già, non t'avevo detto ancora che abitavamo a Pirano) specialmente della gente di mare con cui parla-

vamo sempre al porto. Io davo la scalata a tutte le barche a vela che vedevo rientrare in porto quand'ero in acqua, conversavo coi pescatori; poi mi precipitavo a testa dai cordaggi. Quando uscivano e dovevano fare anche forza di remi li aiutavo a remare, un giorno fino fuori della insenatura di Pirano: e il padrone voleva prendermi a servizio — oh di che cuor con voi mi resterei, guardando io rispondeva, oh di che cuore ... e tristemente li salutai, saltai in mare e tornai a casa. Anche un altro m'aveva offerto un « ingaggio ». E davvero io penso che sarebbe per me la miglior cosa. — Anche Pirano è una città deliziosa, tutta affollata su una lunga lingua di terra, completamente veneta, e le case hanno i piedi nell'acqua; al principio della punta più in alto la chiesa che domina lontano su tutto il golfo, più in alto le fortificazioni fra il verde degli ulivi. E gli abitanti sono tutti belli, donne uomini, giovani vecchi, un tipo delicato, intellettuale quasi, veramente veneto. Le donne vanno tutte avvolte nel *zendal* nero come a Venezia, con le belle capigliature pettinate in modo come le fiorentine non sognano, e tutte senza cappello, borghesi e popolane. — Evviva l'Istria, l'Istria verde!

Ti sarai accorto che mi sono interrotto parecchie volte. Ora che scrivo non siamo più al 4 agosto ma all'8; il sole tramonta in un cielo chiaro chiaro con le nuvole sparse e piccole e nettamente disegnate come si vedono da noi a Firenze [...].

64

ALLA MAMMA

Firenze, 16 ottobre 1908

Mamma mia, io continuo a parlare con te come parlavo quella sera quando la Paula c'interruppe; e come allora non parlai avanti, e non avrei parlato davanti a nessun altro, così ti prego di bruciare subito questa lettera appena letta e di non farla vedere a nessuno. Io ti stavo dicendo la ragione perché ero stato tanto bestia con te non solo qualche volta ma spesso, e per piccole cose. Vedi io mi sono abituato a pensare a te come alla persona che non mi vuol bene per sé ma che mi vuol bene per me, che mi vuol bene così come sono, con ogni mio difetto e tutte le mie cattiverie. Mi pare che non ci sia mai bisogno che tu faccia sacrificio della tua volontà per volere quello che voglio io, né che tu faccia alcuno sforzo d'intelligenza per capire quello che io sento in un dato momento. Mi pare che tu non debba mai esser fuori di me, ma che noi siamo ancora sempre una sola persona... come ventun'anno e cinque mesi fa. E questa in fondo è la relazione fra madre e figlio, com'è definita dalla natura; la mamma è l'« unica » persona che può voler bene così senza mai aver bisogno di affermare la sua individualità e senza che questo le sia un sacrificio. E pel figlio questo è l'unico affetto che non tange la sua libertà nella vita, è l'affetto che deve aumentare e inten-

sificarsi e divenir puro quanto più l'uomo cresce in coscienza e in intelletto. Fino al punto in cui giunge a rinunciare alla vita — allora anche questo affetto si dissolve nell'amore universale. Ma finché l'uomo vive, l'affetto per la mamma è il più grande, è il più forte, è quello che resiste a tutto, quello che resta sempre il rifugio sicuro, il piccolo porto dove l'uomo torna a sentirsi puro e tranquillo, dove la piccole miserie della vita non giungono. — Sembrerebbe ridicolo e convenzionale che io parli così a te, a tutti sembrerebbe ridicolo, ma a te non può sembrare così. Perché tu devi sentire che io sento con tutta l'anima quello che dico, che ne ho l'intima persuasione, e il dolore che t'ho cagionato questi mesi e il dubbio che leggevo in tante tue frasi deve scomparire. Tutta la mia forza diretta a rendermi più cosciente, più coerente e quindi più buono, tutto lo svolgimento della mia individualità mi portano a volerti più veramente più completamente bene.

Tutto questo avrebbe dovuto portare l'effetto contrario di quello che tu hai dolorosamente esperimentato in questi tre mesi. Pure da questo che t'ho detto tu puoi capire diverse cose. È naturale innanzi tutto che quando io mi sentivo disorganizzato internamente e facevo una vita superficiale mentre non riuscivo a riacquistare il dominio e la coscienza di me, mi fosse bensì possibile essere indifferente ed eguale cogli altri, ma mi mostrassi a te quale ero veramente; soltanto che invece di spiegarti il male, te lo facevo sentire in tanta irritabilità e con modi bruschi e cattivi. Tu m'eri più vicina e tu più di tutti ne subivi le conseguenze [...].

Ora che sono solo e tranquillo nella mia stanza, e domino tutti i giorni della mia vita a Gorizia, e scendo dentro me stesso e considero la vita e la mia vita, ora che sono in uno dei miei momenti migliori; ora condanno quel ragazzo stupido che t'ha fatto soffrire e

ammetto per lui una scusa sola: che soffriva anche lui, che soffriva più lui stesso; ora sento come mi sei la cosa più sacra, e so che quanto c'è di più buono in me è questo sentimento.

Ora la mia speranza più forte è quella di poterti riabbracciare fra due mesi tranquillo e sicuro di me come ora ti abbraccio mentalmente, perché in questa speranza è inclusa la speranza di divenire e di essere quello che voglio, quello che sento di dovere [...]. Io vorrei che tu pure avessi questa fiducia, mamma, e che per questa il tradizionale augurio pel 17 ottobre acquistasse da parte mia un più forte significato.

Carlo.

65

ALLA PAULA

Firenze, 21 ottobre 1908

Paula mia, t'avrei risposto subito se potessi dispor del mio tempo. Ora fino al 4, 5 novembre non avrò tempo di respirare. — La tua lettera mi fece proprio bene. Ti ricordi quello che ti dicevo del riscontrare? Anche se non te la posso dare ora quella soddisfazione materialmente, puoi esser convinta che non m'è sfuggito niente della tua lettera, l'ho letta e l'ho riletta sottolineandola [...].

66

ALLA FAMIGLIA

18 dicembre 1908

Carissimi, ebbi ieri le vostre. Mi dispiace che quelle mie parole vaghe v'abbiano fatto fantasticare. A me non è avvenuto proprio niente, assolutamente. Volevo dire soltanto che quando sono solo e lontano, mi sento di fronte a quello che può essere il mio compito nella vita. A casa ci sono tante cose buone e dolci, che uno finisce coll'invigliacchirsi. Erano giorni di lavoro (non per l'università ma per me); venire a casa senza prima aver ottenuto un risultato, era una sosta, un ritorno, una vigliaccheria. — In questo senso lo dissi; forse non è che una esagerazione. — [...].

67

A CHIAVACCI

Gorizia, 1 febbraio 1909

Mio caro Gaetano, ti scrivo ancora a casa, perché son certo che non t'avranno lasciato partire così scandalosamente presto. Quanto a me non ci penso ancora, il solo ricordo di Lefons, di Sanguinetti, dei capelli della sora Beppa, dei corridoi dell'istituto, dei tram che scappano inevitabilmente e del mio caffè, che non meno inevitabilmente si riversa, mi fa venire i brividi.

Tu credi ch'io ti scriva tutto intero, invece sono solo la metà: l'altra — non esiste più. Tre settimane d'immobilità per un incomprensibile e incompreso ancora male alla gamba m'hanno demolito. Le prime due le avevo spese a batter la campagna e i monti coperti di neve, stando fuori giornate intere (con quel giovane che mi tradusse il lavoro per Ramorino [1]) e m'ero purificato di tutto, stavo come un Dio. — E appunto ora lo *φθόνος θεῶν* m'ha ridotto in questo stato miserabile, e tanto più miserabile quanto ridicolo.

Temevo che il tuo tema t'avrebbe stancato, o spaventato, e sono felice che tu ci abbia pensato, e che

---

[1] [Rico, cioè Enrico Mreule, compagno goriziano di M. a cui sono dirette varie delle lettere seguenti; il suo nome è dato a uno degli interlocutori del *Dialogo della salute*].

pensandoci tu l'abbia trovato sempre più fecondo. Vorrei che tu me ne parlassi più precisamente. — Il mio? Per quello spiraglio della rettorica ho contemplato cose tanto più interessanti — amaramente interessanti — che ora mi secca maledettamente limitarmi a quella meschinità — ma: *omnia in omni*!! ... *et omnia nihil* [...].

68

A CHIAVACCI

Gorizia, 13 febbraio 1909

[.....].

Io resto qui perché mi spaventa l'idea di muovermi, forse anche più l'idea di trovarmi a Firenze. Quanto alla tesi ... accidenti alla tesi. — Sto bene, batto la campagna, ballo, leggo Platone [...].

69

A CHIAVACCI

Gorizia, 26 febbraio 1909

Mio caro Gaetano, ti sono molto grato per la tua lettera così viva in ognuna delle sue parti e così significativa per le identità e le differenze fra queste parti distanti nel tempo e nello spazio. Ridevo tanto leggendo a tavola quei fogli del dicembre scritti a Jesi che i miei invidiandomi quell'allegria mi costrinsero a leggere ad alta voce [...]. Sono contento di vedere come attraverso i momenti grigi dei primi di febbraio hai ritrovato ora il tuo equilibrio, e sei tranquillo nella coscienza di te stesso che resta ferma e orizzontale sempre come una bussola nella nave tormentata dal mare e dal vento, e ti mostra la retta via. E vai avanti *remis velisque*. Così porterai in porto la tesi *τὴν ἀργίαν φεύγων ὡς ἔχεις ποδῶν*.

Quanto a me e a noi tutti, in mezzo alle passeggiate e ai balli, ci arrivò un telegramma che ci dava semplicemente la notizia che mio fratello di New-York è morto. Morto per un maledetto accidente, ed ora dopo due settimane non sappiamo niente di più. Tu lo conosci perché credo d'averti parlato spesso di lui — sai che cos'era per me e per tutti noi; sai anche come siamo noi in famiglia uniti quasi in un unico punto caldo; e potrai farti un'idea della nostra condizione. — Per papà è il primo squarcio dell'illusione — e ci

vorrà del tempo prima che si riaccomodi ... se si riaccomoderà; così più o meno anche per gli altri, che tutti però sono stati più provati dal dolore — per me è paglia sul fuoco. Quattro anni fa quando fu qui l'ultima volta, io partivo per Firenze, con una smisurata speranza — ora il mio più forte desiderio era di stringere dopo tanta freddezza di disillusioni la sua mano di uomo veramente diritto, sano e bello di corpo e di mente, onesto fra queste mandrie di degenerati e di disonesti. Ma! *ὃν θεοὶ φιλοῦσι ἀποθνήσκει νέος*. Lui è privilegiato, e vive nel nostro pensiero, senza una macchia, intatto. Noi non ricordiamo di lui né un gesto ingeneroso né una sola malattia. Era fatto per la vita e la viveva con gioia. Mai il sarcasmo della vita mi s'è fatto sentire materialmente, in un caso concreto, con maggiore forza. Tiriamo innanzi.

Qui intanto siamo soffocati dalla marea della condoglianza volgare delle infinite persone che conosciamo, e che in iscritto e a voce si credono in dovere di debitarci le stesse convenzionalità. In casa una corrente continua di visite, e il grido ininterrotto delle stesse frasi. — E i miei ogni giorno come cavalli stanchi riprendono il cammino, e parlano e si ripetono e si commuovono. Io soffro anche per questo. Sento l'umiliazione della nostra famiglia mutilata, il « lutto » non serve che a *étaler* il dolore a tutto il mondo. Penso alla nostra casa chiusa per solito agli indifferenti, raccolta, gelosa della sua intimità — e invasa ora da tutta la volgarità perché una forza indipendente da noi ha aperto la porta. E tutti i corvi vengono all'odore della morte; tutti si precipitano perché siamo colpiti, indeboliti; il nostro dolore, la parte più intima di noi esposta in strada, profanata dagli occhi curiosi e dalla simpatia della *sensiblerie* dei deboli. — Ed io non posso addolorare di più i miei, non posso voler liberarmi — e di tante altre cose non posso liberarmi ora meno che mai: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* ora e in futuro. Davvero non

posso parlarti di me ora — non ho voglia di scrivere — tu forse intenderai anche così. Forse ti scriverò in seguito, perché mi fermo ancora fino al 20 marzo e tengo la stanza, ma tu scrivimi e dimmi tutto di te, ti prego, mi farà bene. La tua lettera è stata l'unico punto luminoso in queste brutte giornate. Ti bacio con tutto l'affetto.

Carlo.

70

ALLA FAMIGLIA

Firenze, martedì 30 marzo [1909]

Miei carissimi, ricevo ora la posta con la vostra lettera tanto desiderata. Anche se tristi il sentirsi così vicini è l'unica cosa che mi fa piacere. — È uno stupore per me la forza di questo bisogno di ritornare. Io lo dicevo un po' in ischerzo che dopo due settimane sarei tornato, ma ora lo sento davvero, ogni giorno, il desiderio di rifar le valigie. Se io levo i miei due compagni, Firenze non è niente per me — al punto che quando sento un popolano parlare con l'aspirazione sguaiata mi sento offeso personalmente — se parlasse slavo mi farebbe più piacere! — Questi quattro anni nel mio pensiero erano sempre chiusi fra due visite del Gino — e mi pareva come un porto, dopo tante amare esperienze d'altri e di me, ritrovar lui così diritto, così sano, così bello, poter parlar con lui, acquistarlo non solo come fratello ma come amico, dopo che in questi anni per tante prove negative lo apprezzai tanto. Io ripeto quello che vi dicevo a casa così spesso — ma qui in contatto più immediato col mondo, con le bucce di tutti i mandarini guasti che ho aperto e che puzzano ancora, qui, solo e più sempre presente a me stesso, queste cose le sento di più, e lo capisco con più chiarezza che cosa significa che non lo vedrò più il Gino. Nello stesso tempo vedo voi così distrutti; quelle tue poche parole, papà, e la prima pagina della tua lettera, mamma, sono così eloquenti per me. Mi par di vedervi

dentro in fondo e non trovo che desolazione. Passassero almeno questi mesi. Quando siamo insieme soli — ritroviamo un po' di calore e si riforma l'ambiente chiuso, isolato dal resto, e che pare riacquisti valore in sé [...].

Nei momenti che sento un po' d'entusiasmo nel lavoro arido, mi par di lottare per la vita e per il sole contro quell'aridità e quell'oscurità della filosofia universitaria, di lottare per il sole e per l'aria e per i sassi puri del Valentin, d'essere un falco che manda via le cornacchie dalla cima del monte. È vero che lavoro per una rovina [1], e che tanto le cornacchie alla cima non ci arrivano, e che continueranno sempre a chiamar cima quella pianura sudicia dove stanno, che continueranno sempre a mangiar cadaveri — a trar la vita dalla morte, e che non c'è forza al mondo che possa tirarle da quell'illusione, che resteranno sempre cornacchie. E che in fondo in fondo tanto vale una cornacchia che un falco. Ché in un modo o nell'altro tutti e due mangiano per vivere e vivono per mangiare; e vivono e mangiano per morire. — Ma lasciatemi almeno per questi mesi l'illusione che valga realmente più un falco.

Perché soltanto così le cornacchie finiranno col dargli la cittadinanza onoraria fra loro — voglio dire la laurea.

Ma questa laurea me la fanno pagare cara proprio. Intanto mi si riconferma che non c'è dilazione possibile, e pel 30 maggio è ben difficile che io possa materialmente radunare e scrivere tanta roba necessaria per avere il diritto di dire quello che a me interessa — e altro non so dire. La stessa cosa come nel ballo che l'essenziale è il bel corpo e le gambe solide, ma una donna nuda non ci può andare [...].

---

[1] [Sul San Valentino, una vetta che fa parte del gruppo del Sabotino, c'era e c'è tutt'ora la rovina di un antico castello. Questo monte è ricordato spesso nelle lettere ed in altri scritti].

71

A MREULE [1]

Firenze, 14 aprile 1909

Caro Rico, *Οὐ παύσομαι τῆς χάριτος.*

Mentre io ti dovevo sembrare un porco rientrato nel suo ovile, che più non si ricorda di ciò che era fuori, e tu m'hai teso la destra. E quando reagivo per il sole e per l'aria assimilata, contro ogni cosa nella vita di Firenze, in fondo era come se parlassi con te; e parlando con gli altri *ἐλάνθανόν σοι διαλεγόμενος*

Ti ricordi quando scendemmo da Carnizza fuori dall'*ἀδιαφορία* dell'altipiano coperto di neve e oppresso dalla nebbia, che ogni differenza giù « fra gli uomini » ci colpì come una cosa nuova del tutto; così ora tutta le infinite misere distinzioni dotte, scientifiche, storiche, filosofiche *αἳ θάλλουσι* qui sensibilmente, e nei giornali, e nei discorsi d'ognuno — poiché ognuno è saturo di dottrina scientifica, « filosofica », giornalistica — mi parvero nuove e comiche. Così mi sembrò comico quel miserabile *Zaunkönig* d'Aristotele che sulle ali larghe e sicure di Platone in un'aria per lui ormai irrespirabile *γυμνάζεται* coi suoi giochetti empirici e dogmatici nello stesso tempo. Ho avuto la pazienza d'andargli a corpo, di seguirlo di citazione in citazione fino a che non giunsi al capitolo 1° e 2° del III libro della

[1] [Vedi nota a lettera 67].

Metafisica, dove assistetti al mirabile capitombolo della povera bestia.

Tu lo sai che alla prima è piacevole questo affermarsi a proposito di tante cose diverse. Mi pareva d'essere un falco che difendesse la purezza dei sassi e dell'aria sulla cima del San Valentin contro un volo di cornacchie. — Il calpestar le cose dà l'illusione di sollevarsi; ma presto uno s'accorge che sta calpestando *καπνοῦ σκιάν* e che non si leva d'un millimetro — non solo, ma che lui stesso è tanto *καπνοῦ σκιά* quanto il resto.

Così prima se non t'avevo scritto per la vita troppo forte che m'avrebbe obbligato a scriverti continuamente, poi non ti scrissi per la nausea e l'inerzia nella quale ben presto ricaddi. Come dice bene la favola [1] *ἀνήρ τε κοὐκ ἀνὴρ ὄρνιθα κοὐκ ὄρνιθα...* — = *καπνοῦ σκιὰ τὴν καπνοῦ σκιάν* e più bene ancora la poesia spagnola, che ho tanto desiderato in questi giorni e mi fece tanto piacere di leggere intera nel tuo codice: *a qué tan grande inquietud?*

Un giorno sentii l'*Eroica* di Beethoven — eroica davvero — e il giorno seguente andai fuori per la campagna, e sopra un monte « puro » ancora abitato dai falchi come il Valentin, con un sole chiaro e l'aria limpida come da noi; quando fui presso la cima cominciai a correre per l'attrazione dell'alto e ad « esultare » dalla gioia; e scendendo presi la corsa attraverso i cespugli e i crepacci per il pendio molto ripido. — E lì mi storpiai mettendo un piede in fallo e insistendoci per non perdere l'equilibrio. Ci fu un po' di tutto al solito: rottura di vasi, versamento dell'articolazione, un po' di strappamento del periostio al malleolo: il fatto è che da otto giorni faccio la cicogna e se voglio uscire devo usar le stampelle; fra altri otto giorni potrò camminare; — accidenti a Beethoven che si di-

[1] [Vedi *La Persuasione*, p. 199].

verte a tormentare i morti nelle loro casse e ride sui sepolcri.

Ti son grato perché sei venuto, anche da lontano, a tenermi compagnia come a Gorizia, quando avevo altre miserie. La traduzione latina mi piace molto più dell'originale greco — al solito, gli hai dato corpo per quanto era possibile.[1] Specialmente la frase greca così ridicola *καὶ ἔτρεσε δὶ ἐνεργείαν καὶ φιλαγαθίαν ὥσπερ ὁ κύων διὰ φιλοψυχίαν* tutta fatta d'astratti, l'hai resa espressiva con la concretezza del ... *se aeque precariam trahere cernens atque canem fami sitique deservientem.* Io volevo dire con quella frase che fino a quando uno ha ancora una forma di *φιλία* o di *ἐνέργεια* sia anche la massima — nel miglior senso di *φιλαγαθία* — egli ha sempre ancora una vita peritura da difendere tanto quanto il cane. Tutto questo tu l'hai espresso così bene col *precariam trahere... μόνη ἡ γυμνὴ ψυχὴ ἐλευθέρα...*

A proposito ti ricordi quanto Platone nel *Gorgia* nella rappresentazione del giudizio dice che *γυμνὸς γυμνὸν θεωρεῖ* per dare l'assoluto giudizio? Per lui il conoscere filosofico è sempre un *θεωρεῖν τι* della *γυμνὴ ψυχή*; la filosofia è la *παντὸς θεωρία.* — Aristotele usa *θεωρεῖν* assoluto; *philosophieren*!! speculare *ins Blaue hinein*, oppure *θεωρεῖν ὑπέρ τινός*, è lo studio, il lavoro speculativo su qualche cosa; la *θεωρία* diventa *ὑπέρ τινός* anch'essa. Non ti pare che basti questo per definire la differenza fra il maestro e il suo miserabile scolaro? — Platone dice che all'anima filosofica *ὑπάρχει μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας (μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία* è un *ἓν διὰ δυοῖν).* E per anima filosofica intende anima libera, perché *δειλῇ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς οὐ μετείη,* e la *διάνοια* la definisce così: *ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἐπωνομάσθη διάνοια.*

---

[1] Vedi Scritti vari, n. 21.

Nota su quell'*ὑπάρχει*, che significa tanto *patet* quanto « è inerente », come anche *θεωρία* è qui tanto attivo che passivo, « vista » come « spettacolo ». La perfetta identificazione dell'oggetto col soggetto. Era proprio divino Platone e merita d'essere amato tanto quanto Leopardi. — L'unica occupazione che sopporterei ora sarebbe di leggere con te la *Repubblica*. Ho la tentazione di partire appena guarito e di venire a farlo sul Valentin. — Già, ma anche tu parti ora — evviva la vita! — *Φιλοψυχία περιουσίαν ποιεῖ—καὶ ἡ συνήθεια τὴν κοινωνίαν—οἱ δὲ συνήθεις σύνδουλοι—ἐν τῇ κακῶν ἰσορροπήσει.—Ἕκαστον δὴ ἐκάστῳ ἐν τῷ βίῳ συμβαίνει—ὁ γὰρ βίος τὸ συμβεβηκός.*

Questa è la mia scienza e Aristotele è un miserabile. Altro dirti non so, ma ti stringo la mano con quanto ho d'energia.

Carlo.

Scusa lo stile telegrafico — ma non saprei scrivere più in lungo oggi — il nesso lo capisci da te.

72

ALLA PAULA

Bologna, 7 maggio 1909

Paula mia, sono nuovamente in treno in questa triste stazione, e riprovo l'orribile impressione di quando ho visto sparire la tua faccia lacrimosa fra il vapore del treno che partiva. È inutile che io mi dica, che fra poche ore sarai con papà, e questa sera mangerai a casa, che poi fra poco più di un mese io stesso sarò con voi; non ho in me altro che quel senso doloroso d'averti messo sola in un vagone fra estranei, piangente, e d'averti visto andar via; un senso come di qualcosa d'irreparabile. Sono uscito di stazione come un sonnambulo; e mi pareva di dover sempre pensare a qualche cosa, di dover sempre aspettare qualcuno. E questo qualcosa e questo qualcuno eri tu, povero pasticcio mio, e quando me lo portavo a conoscenza e mi dicevo « non ho niente da aspettare, non ho da curarmi di nessuno, la Paula è partita », mi sentivo vuoto come una caverna, e dentro solo mi sbatteva il senso doloroso di quella brutta impressione. Dopo questo mese di vita così sempre unita mi pare ora di non aver nessun scopo, di non aver nessuna ragione di fare una cosa piuttosto che l'altra. Mi pare che tutti vedendomi debbano dire « che animale è questo? per che uso è fatto? » e debbano leggermi in fronte « animale senza scopo ». Sono entrato in un negozio per comprarmi

qualcosa da mangiare, perché mi son detto che essendo mezzogiorno quella era una cosa da fare, che forse poi avrei sentito fame; e son rimasto lì per un minuto a cercare che cosa dovevo dire, a domandarmi perché ero entrato e a rammaricarmi d'essermi messo nella necessità di dire qualche cosa; infine borbottai qualcosa fra i risolini ironici dei commessi. Mi son vergognato orribilmente. Più ancora quando mi richiamarono perché ero uscito senza prendere il resto. Allora pensai d'andar via dalla città e presi il primo tram che mi capitò — feci l'intero percorso e mi trovai fuori dalla cinta della città, in campagna. Bella campagna! Pianura faticosamente divisa da siepi, con brutte case ai due lati della via provinciale piena di sassi e di carri e di gente. E il cielo pesante con nuvole basse. E tutti mi guardavano come per domandarmi che cosa volevo. Scavalcai un paio di siepi ma era inutile, c'erano muratori che lavoravano, cortili di case, bambini sporchi; dalle finestre gente che lavorava e mi guardava meravigliata. Ritornai e mi sedetti in alto sulle mura vecchie presso una porta della città, e mangiai il mio pane e il prosciutto. Ma il mio non è vuoto di stomaco, e dopo aver mangiato son tanto vuoto come prima. Appena ora, ritornato alla stazione e rimesso in treno, ho ripreso la coscienza chiara, come una rotella d'orologio, che rimessa al suo posto ricomincia a girare. Così ora so che t'ho accompagnato a Bologna, che tu ora sei vicino a Mestre, e che il treno mi riporta oltre gli Appennini, che a Pistoia trovo Gaetano e a Firenze la mia stanza ... e che da domani mi rimetterò a scriver sciocchezze, regolarmente, e che allora sarò « uno studente che fa la tesi », una rotella che corre dunque, una persona seria, e che nessuno mi guarderà più meravigliato e ironico, e non avrò più da vergognarmi. Queste ore di Bologna mi sembrano proprio un sogno — e non so da che parte prendere una prova che io non abbia sognato davvero,

addormentato su un divano della sala d'aspetto. — Quello che è certo è che tu sei sempre in quell'angolo del vagone fra gente estranea [...]. Tu forse ora dal tuo angolo mi scriverai, come io ti scrivo, illeggibilmente, come faccio io, per le scosse del treno [...]. Mi fa paura di ritrovarmi a casa senza di te, e mi dolgo di non aver sempre realizzato il piacere di averti con me a Firenze, tanto che ho dovuto essere duro e fastidioso come al solito con te e con gli altri. — Ma così è: il dolore è una diminuzione presente acuta, la gioia non è che una vaga speranza nel futuro, ed è impossibile godere di quello che si ha se non forse per « vanità ». Un fiasco vive solo nel desiderio del vino; del resto tanto vale un fiasco pieno che un fiasco vuoto; il fiasco soffre quando vien vuotato e potrebbe godere soltanto se si compiacesse davanti allo specchio di vedersi pieno. M'accorgo che ricomincio a sognare. Ripasso tutte le stazioni che abbiamo fatte insieme e rivivo le diverse situazioni, come se rigomitolassi un filo che avessi fatto correre nell'andata. Raccolgo dal binario la memoria. Ora alla Porretta ho risentito quel ragazzo con la pronuncia « buffa »: « Il Corriire della sira! Làa Vita». Ora ritrovo gli stessi uomini che lavorano negli stessi posti e ritrovo anche il « sole », e il sole mi fa piacere. Addio, pasticcio mio, a casa troverò il telegramma; ti bacio.

Carlo.

Firenze

Son venuto direttamente perché il mio biglietto non concedeva fermate [...]. Qui fa un tempo come ieri [...] a quest'ora s'era a Settignano [...]. Vi bacio tutti con tutto l'affetto.

73

ALLA FAMIGLIA

[*Firenze 9 maggio 1909*] *Domenica 9 ant.*

Sono le nove e sono già anch'io. (Quando ho scritto quel secondo « sono » mi pareva che dovesse essere molto esilarante la terza persona plurale usata come predicato della prima persona singolare; poi son rimasto umiliato a constatare che è uguale alla prima persona singolare: stupida lingua l'italiana!!!). Vuol dire [...] che ho bevuto il caffè, e sto a sentire gli usignoli che dànno lezione di gorgheggio ai canarini della padrona; questi hanno però la negativa e credo che non impareranno mai. Altro non mi viene dal di fuori perché il cielo è greve, basso, chiuso, piovigginoso; e dal di dentro ... non sento nemmeno gorgheggiar usignoli; sento soltanto cattivo stomaco perché ho dormito poco. Sul mio tavolino è una continua pioggia di foglie bianche dai fiori di biancospino che s'appassiscono rapidamente. Il tuo ramo, Paula, com'è arrivato a Gorizia? Se si conservasse bene ti darebbe la gioia d'aver in stanza Settignano, tanto le gallerie le hai già; se prendevi anche uno di quei pezzi di marmo listati di rosso e nero che vendono sulla cima del campanile, ora potresti dire d'aver in tasca il campanile — o Wildente [1] cinta di quercia! Mandami presto la mia,

[1] [Allusione al dramma di Ibsen].

una pietra del San Valentino, così ci farò l'ascensione ogni mattina. Ci s'illude pur d'esser vivi, soltanto perché non siamo ancora morti! Bene, lasciamo andare queste stupidaggini [...].

Domenica sera, 12 e 1/2

Anche stasera un saluto prima d'andare a dormire. Ho passato solo tutta la giornata, piovosa e accidiosa. — Ai pasti ho fatto una tale faccia di bronzo alla padrona che non s'è azzardata di venirmi vicino. Soltanto stasera quando cominciarono *e' fochi* non ne potè più « Sor Carlo, sor Carlo venga a vedere! ». E mi son goduto per una diecina di minuti quel bum-bum luminoso col quale i fiorentini si ricordano, dicono, d'essere italiani da cinquant'anni in qua.

Poi mi son messo in questo gran salotto oscuro con la mia piccola lucerna a leggere Platone e a godere della mia posizione filosofica. Ah è un gran conforto per me questa lucerna, oltre che l'odore dell'olio io « ci trovo tutti i gusti ». Per lei mi consolo della mia solitudine e non sono più un uomo solo perché gli altri son via, ma sono « il » uomo solitario [...]. Continua a piovere sempre uguale e io sento la goccia di tutte le grondaie in contrattempo col gemito delle civette, con queste vi lascio, come ho fatto ieri sera e vi bacio con tutto l'affetto.

Carlo.

74

A PATERNOLLI [1]

[*Firenze*] *8 maggio 1909*

[...]. Altrimenti ti prego di iscrivermi subito [2] come misero mortale tentando almeno di mantener validi i due semestri dal 1905 al 1906. — Uff, quante seccature, e che fatica ci vuole per vivere!

C'è un pappagallo che strilla come uno che abbia torto; invece lui ha ragione — e sono io che ho torto [...].

---

[1] [Nino Paternolli — amico goriziano di M., morto nel 1923 per una caduta in una ascensione in montagna. Il suo nome si ritrova dato a uno degli interlocutori del *Dialogo della salute*].

[2] [All'Università di Vienna].

75

ALLA PAULA

18 maggio 1909

[...]. M'hanno fatto tanto piacere le vostre cartoline di San Floriano coi versi ridenti del papà. Quando farò io una passeggiata?!

Il piede è sempre lì gonfio, stupido, non parla, gli domando che cos'ha, non risponde, si distorce dall'altra parte, non so che fare di lui [1]. Lo porto fuori in bicicletta, ma non ne posso più della bicicletta [...].

[1] [Vedi *La Persuasione*, pp. 169-173. *Il dialogo fra io ed il suo piede* fu scritto il 20 maggio 1909, e fu incluso poi da M., con qualche modificazione, nella seconda appendice - settembre 1910].

76

A PATERNOLLI

Martedì 25 maggio

[...]. Vorrei aver anche notizie di te, e vorrei che venisse presto il tempo di salpare nell'Adriatico con la nostra vela e di navigare — verso le « arcane felicità ». Addio Nino, sta' bene e scrivimi.

Tuo Carlo.

77

ALLA FAMIGLIA

Giovedì 27 maggio

[...]. Io ricasco continuamente nel pensiero di voi, a proposito di qualunque cosa, ci riposo e mi ci tormento. Potrei scrivervi sempre, non far altro in tutto il giorno e posso — e ne siete convinti — non scrivere mai.

[...]. Sarete convinti, spero, che non c'è niente — né in bene, né in male. Io sto al solito, né allegro né triste e leggo e scrivo quasi tutto il giorno. Leggo fra l'altro il Vangelo, e ci trovo con gioia la grandezza e la profondità che aspettavo — tanto superiore alle filosofie e alla scienza moderna. — Stamattina sono andato a sentire il mio caro vecchio Villari che vedete sopra [1] [...].

---

[1] [Nella cartolina è disegnata a penna la testa di Villari].

78

ALLA PAULA

Firenze, 30 maggio 1909

(I primi 3 fogli sono solo per te!!)

Cara Paula mia, una ben triste lettera la tua, e dolorosa per me che non ho fatto quanto da lontano m'era possibile perché tu non giungessi in una disposizione di spirito tale da poterla scrivere. Questo mi dispiace, e non la lettera per sé, perché sarebbe così anche se tu non avessi scritto [...]. Tu in questi casi ti crogioli nelle cose che ti fanno tristezza, te le enumeri, e il cuore ti si gonfia anche più di compassione per te. Non è sano e non è giusto questo sentimento. Non è più la reazione semplice e immediata ma è un ritorno che rumina, riflette, e si commisera. Bisogna guardare avanti e non indietro, fuori e non dentro. Pensare a quelli che sono intorno e non a sé. Del resto io parlo così non per far la predica morale ma per farti attenta a quello che in realtà sei, come se a uno che mi piangesse la sua miseria io gli facessi vedere che ha sbagliato i conti e che gli resta un bel capitale [...]. Se sapessi scriver note e se tu le comprendessi ti scriverei il tema dell'andante della IX sinfonia; sarebbe più eloquente di me per dire quello che voglio dire; oppure — non ridere — leggi il Vangelo di San Matteo. Credevo d'impostar oggi certo questa mia, invece ora sono le *5 1/2* e vado da Bastianelli. Non mi maledire e pazienta ancora un giorno; ma tu non mi senti e probabilmente

mi bestemmi. Arrivederci, fra mezz'ora risentirò la IX!!

Ti scrivo ora di notte al lume della lucerna. Beethoven m'ha fatto spasimar di gioia e di sofferenza, quest'oggi. Vorrei che tu la sentissi questa IX sinfonia, che è davvero qualche cosa di più ancora delle altre cose di lui. Per me soltanto i due primi tempi della V sono a quell'altezza — e la Messa naturalmente. Pensa che dopo aver scritto quasi tutto, certo tutte le otto altre sinfonie, stette per dieci anni senza scriver una nota. Il silenzio della persona arrivata all'ultimo dolore della nullità del proprio dolore; come dice Leopardi di sé « fra poco in me quest'ultimo dolore ancò fu spento e *di più far lamento valor non mi restò* ». L'uomo arrivato quasi alla vita universale e che ha perduto ogni coscienza individuale. In lui vive e soffre ogni cosa dell'universo. E quando, chi sa per quale misterioso incidente, si risveglia alla vita, pare davvero che per la sua bocca tutto l'universo con tutte le sue forze si levi dal dolore a un'ultima illusione orgiastica di vita libera. Il primo tempo ha tutta l'apparenza d'un risveglio, quasi dell'annunzio di qualche cosa, del richiamo verso la vita; risponde lo scherzo con una gioia quasi infantile; ma nell'andante c'è nuovamente la richiesta eroica e il dolore infinito per la vanità d'ogni speranza — pare che le distrugga una per una. E da questo dolore scoppia il tema della *gioia* con una limpidità irraggiungibile, insiste, s'allarga si svolge, con l'insistenza dell'ultima disperata illusione. L'ha chiamato il tema della « gioia » ma è una gioia tragica, che spaventa; è qualche cosa di macabro, come una danza sui sepolcri. Pare che la vita di tutti i tempi che devono venire si consumi vertiginosamente in quell'orgia, e si sente che il limite è l'annientamento. Difatti quando finisce si resta annichiliti [1].

[1] [M. scriveva queste sue impressioni dopo aver sentito da G. Bastianelli la IX sinfonia in una riduzione per solo pianoforte

L'uomo ... scusa, mandami al diavolo! se no a quest'ora e con questa lampada non la finisco più e ti secco a morte. Già t'ho tormentata abbastanza, ma mi sento sbattere in testa quei temi, e non posso pensare ad altro. Quando sto zitto cioè quando mi dimentico e non lavoro con la testa, mi sento suonar dentro a piena orchestra, e mi metterei a piangere o a urlare come un dannato... se lo potessi. Ora vado a letto e ho la strana fiducia che l'orchestra intera finirà con l'annientarmi — chi lo sa? è il Nirvana — forse non sarà che il sonno e domani mi sveglierò più imbecille del solito. Addio Paula mia.

Lunedì 31

Un saluto per avvertirti che non sono annientato e non posso ancora decidere se sono più o meno imbecille del solito. Non sono ancora le 6 di mattina, io sono a posto al tavolino (— *e mmi pare* —) e accanto a me brontola la macchina del caffè dentro la casseruola. Non so a chi devo questa levata antidiluviana (il diluvio sarebbe la padrona), forse al sole che ora è già sparito, forse agli usignoli, forse alle mosche, forse alla mia anima sporca; certo che ora sono sveglio, cioè credo, perché è possibilissimo che non sia altro che un sogno e che fra cinque minuti la padrona mi svegli portandomi la posta; ma sogno o no, intanto beviamo il caffè! Svegliarsi la mattina per tempo è come ricominciare ad un tratto la vita dall'infanzia — soltanto che s'invecchia vertiginosamente presto; ora ho già passato i trent'anni, coi quali ti saluto e passo all'ordine del giorno, ché il tempo passa — ed il caffè si fredda — e la beata gioventù vien meno.

[.....].

e senza conoscere i dati precisi della vita di Beethoven: solo alcuni mesi più tardi sentì il desiderio di leggerne la biografia e le lettere, delle quali trascrisse, annotò, coordinò i passi più significativi].

79

ALLA FAMIGLIA

Firenze, 3 giugno 1909

Io la sento proprio tristemente questa data [1]. Fino all'altro anno, ogni anno in questo giorno ero sicuro d'avere una lettera lunga del Gino. Speravo che nessuno se ne sarebbe accorto e che il giorno sarebbe passato in silenzio, ed io avrei potuto mangiarmi da solo il dolore e il confronto straziante. Mi pare una mancanza di rispetto questo festeggiar la vita nostra mentre lui non è più. — Certo poi tutte le vostre lettere tanto affettuose m'hanno fatto pensare non più al 3 giugno ma a voi e ho provato la gioia di sentirvi così vicini. Io vi ringrazio tutti, papà pel regalo e la lettera, la mamma, la Paula [...].

[1] [Era il giorno del suo compleanno].

80

ALLA PAULA

Firenze, 6 giugno 1909

[...]. A star qui inchiodato a questo tavolino mi son essiccato, arrugginito, disperso in tutte queste cose regolari e immancabili come un'ossessione. Avrei bisogno di camminare per lo meno dodici ore per star bene almeno relativamente. Invece passeggiate non ne posso fare. Papà mi domanda notizie precise del piede. Glielo potevi dir tu. È sempre ingrossato sotto il malleolo com'era allora [...]. Dire « curati! » è una parola. Che volete che gli faccia io? Abbastanza m'ha seccato il dottore dell'istituto coi suoi bagni scottanti, i suoi massaggi, le sue ginnastiche, e non ha servito a niente. Quello che posso fare è di non camminare troppo, di non correre, di non saltare ecc. — e questo lo faccio. Dunque non mi parlate più, che almeno io non sia più costretto a parlarne. Se non ne parlo, se non mi costringono a pensarci, ho la testa ad altre cose e m' « acclimatizzo » [1] come Dio vuole, al nuovo stato. Se poi finirà con lo sparire il male, meglio così, andrò in pellegrinaggio al Monte Santo. Intanto annuso la pietra del San Valentin e sono grato a te [...]. Ho avuto piacere che t'abbia fatto quell'impressione

[1] [La parola è sottolineata perché allude alla *Donna del Mare* di Ibsen].

così bella il monte. Ma non mi dici se hai trovato la nostra casa, con la tavola, i sedili, il camino. Si sente in tutta la tua lettera il sole e l'aria del Valentin, io ci vedo persino i riflessi bianchi delle pietre, e il rosso dei forti tronchi delle marasche.

[.....].

Il mio lavoro procede a lenti passi, anzi non c'è un progresso materialmente sensibile. Ma non me ne impensierisco, perché ormai è questione di tempo e difficoltà grosse non ne troverò più, credo. — Tanto poi per quei professori è tutto buono; per loro è come arabo, non hanno via e criteri per dire se va bene o male; tutt'al più potrebbero rifiutarlo e perciò è stato prudente aspettare fino a ottobre, che così potrò buttar loro negli occhi tutta la polvere necessaria e che andrò raccogliendo in questo tempo.

[...]. Stasera vado da Bastianelli a risentire la Messa. L'ultima volta s'andò scegliendo qua e là fra le cose conosciute le pagine più belle. Ho sentito anche da lui un giovane sardo che sulla chitarra canta le arie del suo paese [...].

81

A MREULE

Firenze, 13 giugno 1909

Caro Rico, passano i giorni, le settimane; è passato un mese, forse due mesi, da quando tu mi scrivesti; ed io ogni giorno, come se ogni giorno già t'avessi scritto, non ti scrivevo mai. Ma non è paradossale per me dire che ogni giorno io ero verso di te come uno che t'avesse *ἄρτι* scritto, perché in quanto ho vissuto in questo tempo ho vissuto con te — e ora mi pare di continuare una conversazione interrotta da poco. *τῆς ἐμῆς ψυχῆς διάλογος πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς σὲ διάλογός ἐστιν.* Certo il tempo m'è passato sopra, e m'ha macchiato e battuto, e tu non lo sai. M'ha battuto più di quanto è la misura normale — e l'ho sentita quella, che tu nella tua lettera dici l'*ἀνελευθερία* molto più che in qualunque altro tempo: le stampelle sono sparite, ma il piede non è guarito, ed io sono inchiodato come Prometeo, reso schiavo delle inutili cure e — quel che è peggio — dei nervi malati per l'immobilità.

Il male al fianco mi dà noia come questo gennaio, di più ho gli occhi indeboliti, mali di testa, di stomaco. Di più sono infastidito dall'inevitabile contatto con le cose dell'attualità, inevitabile come quello con gli odori cattivi nell'aria bassa, che n'è pregna. Il contatto con queste cose è arrivato a un punto, non so se è più co-

mico o tragico, il giorno che mi lasciai illudere dalle grida universali d'un « capolavoro » della drammatica, che costituirebbe « la rinascita del teatro italiano », ecc. [1] ... e andai a sentirlo: era un lavoro con la mentalità d'una *pochade* francese camuffato da dramma shakespeariano. Io ne fui tanto nauseato che quando la ciarlataneria al terz'atto giunse all'insolenza, e l'atto si chiuse fra applausi entusiastici, non seppi resistere e mi misi a fischiare come una locomotiva.... Il pubblico ebbe un ondeggiamento tra di sorpresa e d'indignazione, poi ritentò l'applauso e le chiamate con furore cinque o sei volte, ma io continuavo a far da locomotiva senza scompormi — allora tutta la violenza, il bisogno d'affermazione si rivoltò contro di me: grida, apostrofi, minacce, pugni chiusi e bastoni levati, facce congestionate e bocche spalancate.... Che riso allora, o ἑταῖρε!, quel bestione fatto di mille persone, turbato nella sua dolce illusione, nella sua sufficienza, mi voltava incontro la sua faccia stupida e feroce; mi pareva di ridere in faccia all'universo, e con la gioia d'uno sfogo trattenuto a lungo ridevo irresistibilmente. All'uscita e per via, fin quasi a casa, uno stuolo d'indemoniati seguì me ed il piccolo e calmo gruppo dei compagni che vollero dividere la mia sorte. Attorno s'addensavano — guardie e delegati. Ed il sangue non scorse. Io però quando fui solo — cessai di ridere e mi prese la nausea di me che m'ero come il pubblico inadeguatamente affermato. — Del resto non so perché ti parlo di queste miserie; tu invece con me sei stato così veramente benevolo e m'hai volto soltanto la faccia serena, non turbando la tua lettera con nessuna delle cose contrarie; quasi per sollecitudine di quella realtà fatta di « fede negativa » mi scrivi con la fede della realtà positiva.

Guarda! quello che ora ho detto a te di te, volevo

[1] [*La cena delle beffe* di Sem Benelli].

dirti di Platone per giustificarlo nei confronti con Leopardi, o coi « professionisti » del pessimismo. Volevo dire che ogni sapere dell'uomo è pessimismo, ma ogni affermazione di questo sapere è ottimismo; professione di pessimismo come pessimismo, non come sapere *überhaupt*, è una posizione disonesta e retorica. Chi è giunto col suo sapere tanto avanti che non gli resta alcuna fede, che ha consumato tutta la propria fede, che è giunto a quello che è il pessimismo in senso proprio, che cosa gli è il suo sapere? che gli vale la sua fede che è tutta negativa? C'è un mistico francese, un certo Amiel, che ha detto ingenuamente e in buona fede una frase che par fabbricata apposta per caratterizzare satiricamente chi parla per dire che non ha bocca: *C'est ainsi que ton développement sera harmonieux et que la paix du ciel pourra rayonner sur ton front: toujours à condition, que ta paix soit faite et que tu aies gradi la calvaire.* Ti puoi immaginare una cosa più comica di quest'uomo che parla di una felicità pacifica che c'è dopo aver fatto il calvario; come se si trattasse del Calvario di Gorizia — Poi di ritorno dalla gitarella avrà in regalo la *paix du ciel.*

Se uno è salito davvero al calvario non scende più e non c'è un « dopo » per lui, che ha vissuto in un attimo tutti i tempi. Cristo è salito al Calvario per morire, non per accomodarsi alla vita. A me pare che questa gente finché è vissuta ha avuto fede, perché è vissuta finché ha avuto fede. Per la grandezza della loro vita dovevano avere una più grande speranza, perché sentivano tanta sicurezza nelle loro affermazioni, che dovevano credere nella realtà del loro criterio. Penso a Bubba a Cristo e a Leopardi, fin quasi alla morte; e penso anche a Platone il cui *ἀγαθόν* non è proprio un accettare la vita, ma era ricco di tutte le negazioni della vita. Sono del tutto persuaso di quello che dici del *τί ἐστιν*. In tutti i dialoghi Platone domanda *τί ἐστι* questa cosa? o *τί ἐστι* quest'altra? E « questa o

quest'altra cosa », sia la virtù, sia il coraggio, sia l'amicizia, ecc. in fondo non è che l'assoluto, l'*ἀγαθόν*. È come se chiedesse « in quale delle cose conosciute è questo *ἀγαθόν* »? Il *τί* dovrebbe esser sempre l'indicazione di limiti fra le cose conosciute, la determinazione, la definizione. E questa è per me la meraviglia quando leggo Platone, di veder la sicurezza con cui ogni volta, da qualunque parte prenda la vita, domanda sempre *τὸ ὄν* e nega sempre la vita come *μὴ ὄν*. È come se chiedesse *τί ἐστι τὸ ὄν;* = *τί ἔστι;* (assolutamente) = *ἔστι τι;* Platone non ha mai bisogno di dire che la sua *ἡδονή* è l'essere, che l'essere è l'*ἀγαθόν*: è una cosa sottintesa tanto che dice *παντὶ οἰκεῖον τἀγαθόν*.

La verità di Simonide è per lui una verità sottintesa. Dice nel *Lysis* 220 d: *ἀρ' οὕτω πέφυκέ τε καὶ φιλεῖται... ἔσθ' ἡμῖν φίλον* (220 e).

A me mi fa l'impressione che Platone non ha voluto esplicitamente tirare la conclusione logica delle sue premesse, ma certo nessuno di quelli che l'han tirata per lui, aveva più diritto di farlo di lui. Nessuno forse ha vissuto più di Platone la vanità della vita. Ti ricordi il *χαραδριός* del *Gorgia*? e la *γυμνὴ ψυχή*? In quanto uno scrive o parla, in realtà riconosce il valore di quello che dice. Tu stesso nella tua lettera parli con la persuasione d'un uomo che possiede la realtà. È disonesto dire: « io non ho bocca ». — Del resto però è vero che molta parte di ciò che ha fatto Platone — specialmente in fine — distacca l'*ἀγαθόν* da chi vuole l'*ἀγαθόν*, e allora da un postulato impossibile come la *φιλαγαθία* (o la *φιλοσοφία*) nasce una virtù (valore, essenza) del *φιλάγαθος* e una felicità (piacere) dell'*ἀγαθός*: v'è posto allora per una felicità d'anime ignude e una virtù d'anime che vogliono spogliarsi.

Ma io non so perché ti scrivo invece d'affrettarmi a dar l'esame e a venire a Gorizia. Scrivo questo, oggi, 15. Se mi fossi affrettato domani 16 avrei potuto dar l'esame e fra pochi giorni sarei a casa. Perché ormai im-

magino che tu sarai a Gorizia. Invece pensa che dopopranzo devo andare a cercar chi m'impresti gli appunti per cominciare a sapere di che si tratta. L'esame lo darò al 22 e sarò a casa al 25. E allora avrò agio di dirti tante cose e nessuna, cioè nessuna a proposito di tante. In questo tempo, invece di far la tesi, ho imparato a conoscere Cristo e Beethoven — e le altre cose mi si sono impallidite. Ma ora non voglio scriverti più; mi pare, come quando alla sera ci si accompagnava a casa e ci si riaccompagnava, prima di decidermi a salire [...].

Arrivederci

Carlo.

Ho saputo una cosa che ti farà piacere e non posso non dirtela. A Messina c'erano antichissimi templi greci. Nel terremoto fra le rovine di tutta la città sono rimasti in piedi intatti soltanto questi templi. Pensa, in tutti i secoli da quando sono stati fabbricati, quante volte si sono visti crollare intorno tutte le case e morir tutti gli uomini negli innumerevoli terremoti di quella regione. Mi fa pensare che non sono stati fabbricati.

82

A CHIAVACCI

Gorizia, 29 giugno 1909

Caro Gaetano, son qui da cento ore, e appena mi sto riscuotendo dallo stupore, e comincio a sbatter gli occhi, a poter pensare e scrivere, a riadattarmi alle cose di qua, a riprendere l'istinto dei gesti, delle abitudini, delle frasi. E così la testa è libera e non è costretta a pensarci su per ogni minimo atto. Ti scrivo dal mio tavolo, accanto sono tutti i miei libri, sul sofà dorme papà, fumo il tabacco che mi piace, vedo i rondoni (e sono proprio rondoni anche questi) attorno al castello ... ma non sono contento affatto — peggio che a Firenze perché non ho più dove desiderarmi. Concludo che è peggio il ritorno che la partenza; questa è una morte semplice, quella una doppia morte. Pure venerdì mattina, quando vidi le Alpi illuminate dai primi raggi del sole, e quando in un paesello a pochi chilometri da Gorizia vidi spuntare il profilo del San Valentin, e passai l'Isonzo — sentii qualche cosa non so se piacevole o dolorosa, ma così inaspettatamente viva che ancora adesso mi meraviglia, e mi chiedo da dove mi sia venuta e come. Certo che ora qui non ho niente che stia in corrispondenza con quei pochi istanti, e il tempo mi passa sopra uguale e indifferente come prima. In quel momento forse qualcuno sbadatamente m'ha rimesso in fuoco cosicché io mi

son sentito vivo e solido e intero. Ora non sono più in fuoco, e non mi sento più per quanto mi tasti. Noi viviamo oscuri, mal delineati, confusi, doppiamente infelici; gli altri vivono una vita luminosa anche nel dolore, e non hanno mai il senso che essi personalmente sono nel mondo così sportivamente, o lo hanno soltanto quando anche tutto il mondo è ormai per loro una cosa sportiva. Mah! Intanto oggi è San Pietro e Paolo e la Signora Bastianelli berrà sciampagna. Pensare che si sarà ripetuto tutto come giovedì. T'hanno invitato anche oggi? e ci sei stato da lui sabato e lunedì? Come mi manca Beethoven. Ma se tu hai Beethoven hai tanti tormenti, povero Gaetano. Non posso pensare a quel nostro ultimo dopopranzo, a questi ultimi mesi, a questi due anni della nostra amicizia — è un pensiero che riassume tutta la tristezza complessiva della mia vita e della tua, la nostra parodia di calvario. Eravamo insieme come due forzati alla stessa catena, a montare sempre sui gradini che scendevano dalla maledetta ruota. Ci siamo confortati a vicenda e non siamo mai stati chiusi l'uno verso l'altro nella vanità e nell'egoismo. Ora, Gaetano mio, bene e male è tutto sepolto [...].

83

A MREULE

S. Lucia, domenica 22 [agosto 1909]

Mio caro Rico, *Gesellschaft zum Vergnügen hat keine Dauer. Gesellschaft zum Endwzeck grosser Taten zertrennt sich nur durch die Gewalt des Unterganges.* Così parla il nostro amico indo. La società di noi due stretta per forza di reazione e di negazione, è vuota ma è duratura nella sua vuotezza tanto quanto è duratura la nullità delle cose. Essa è così fatta che acquista tutto il suo contenuto dalla lontananza, mentre nel presente ognuno di noi due sia ferito dallo scorrere delle cose che disprezza. Per questo contatto egli soffre e, per quanto può, reagisce e vive veramente dell'amicizia per l'altro. E quanto più tristi le condizioni tanto più fiorisce questa amicizia che si nutre di forze negative. Di notte ci conforta il raggio della luna senza vita e senza calore — esso è l'ultimo riflesso del sole della nostra fiducia che è tramontato e non risorge più.

Nell'oscurità della mia vita di questi giorni, che passa stilla a stilla interminabile, io vivo la mia vita più intima con te. Sono nella tanto prevista situazione di ripensare a Pirano come a un passato definitivamente conchiuso. Penso alle nostre giornate e alle nostre serate, e soprattutto penso alla tua costante abnegazione per me. Tu eri contento quando vedevi che io godevo; e mentre io m'abbandonavo in quel

godimento talvolta puramente bestiale, tu godevi di una gioia più intima. Ora ritrovo tutto nella memoria, cose che prima non avevo notato ora mi vengono chiare e vive davanti con ogni dettaglio; e ti vedo sempre così compiacente, così attivo (senza parerlo e senza mostrarlo), e così indulgente verso le mie debolezze che pur ti ferivano. Sento per te la viva gratitudine, e non posso darti che parole, e ho rimorso e vergogna. Anche venerdì ti ho strappato quasi la promessa di venir qui; e lo faccio solo per me, e tu, se lo fai, lo fai per compiacenza. D'altra parte vedo anche che oltre alla solita noia, ora ti si volge in amaro tutto quel sollievo che può averti dato il parziale oblio di queste tre settimane; e mi appari come un Cristo ferito e sconciato nel corpo dalla maldicenza e dalla cattiveria di chi ti contorna [...].

84

A MARINO CALITERNA [1]

S. Lucia 2 (credo), settembre 1909

Mio caro Marino, ti scrivo seduto non più nella stanza che conosci ma in un'altra, che m'hanno assegnato in seguito alle mie proteste e che non ho deciso ancora se è migliore o peggiore. Certo dalla finestra non vedo più la finta neve di quei monti melanconici e vedo invece il tetto del Sig. Vuga, in compenso vedo però sempre lo stesso cielo con le nuvole grigie basse senza uno squarcio.

Anzi non si può parlar di nuvoli, ma di un nuvolo solo infinito che abbraccia certo tutto il mondo, senza un'ombra e senza una luce, che resiste con tenacia ammirabile a bora e scirocchi indifferentemente [...]. Per consolarmi faccio conversazioni lunghe con quel povero cane rinchiuso nella corte sotto alla mia finestra; credo che si chiami Roma; e si lamenta sempre; penso che s'assomigli al suo il mio destino. Ah un bel paese Marino mio! Da quando siete partiti sono tanto vuoto che ho cominciato ... a scriver la tesi; e questo è già il colmo. Ma ho piacere di pensare che voi siete almeno in un posto migliore, e che avete il mare — per te

[1] [M. conobbe Marino (cfr. lettera n. 91) a Santa Lucia, un paesello di villeggiatura vicino a Gorizia, quando tornò da Pirano dove era stato per tre settimane insieme a Rico].

specialmente tornare al mare deve essere come tornare alla tua vera vita; e il mare vive e fa vivere anche quando tutta l'altra natura è soffocata e morta da un tempo monotono come questo [...].

In generale la tua lettera è così viva e parlata che mi pareva di averti vicino. È questo il più bel piacere che può dare una lettera [...]. Io invece rispondo appena oggi e così, in fretta e con questo inchiostro che ha il colore del cielo o del fondo del lago di Podmelch (quello col famoso caiccio). Vero è che me l'hanno venduto per *intensiv schwarz*. Aspetto di vederti domenica, e allora staremo a lungo insieme, intanto ti stringo la mano da marinaio e saluto affettuosamente tutti.

Carlo.

85

A MREULE

S. Lucia, 2 settembre [*1909*]

Caro Rico, quanto hai scritto nella tua ultima è tutto vero; e quanto è vero, tanto è triste. È per me il contatto quasi materiale con quella verità che mi dice « tu sei fallito, tutta la tua speranza è tutta a vuoto, qualunque cosa fai e dici è tutto un vano *ὀρέγειν* disonesto. Nemmeno l'amicizia può darti un'illusione. Me lo dico e me lo ripeto. E l'amicizia non m'appartiene. Io ho sentito in me la *ὁρμή* bruta senza base e senza forma e ho cercato nel mondo il *νοῦς* della mia vita considerando ogni mio atto indifferente e provvisorio, lesinando la serietà nella certezza d'una futura vita razionale. Io non sono andato per la vita con una fede ferma ma con una sicurezza di me e del futuro scettica di tutte le cose presenti. Ho riso di tutto e ho vissuto per « sport ». Ed ora che ho conosciuto che cosa era la mia sicurezza ed ho preoccupato il futuro, che mi resta se non il riso maligno, e il dolore bruto per la brutalità irriducibile della forza che mi tiene in vita? peggiore questo dolore che tutto il dolore che ho provato quando vedevo per la prima volta.

Solo una reazione avrei potuto avere — così pensavo nella mia speranza. Solo una reazione mi resta ora: d'andarmene, di distruggere questo corpo che vuol vivere. — Del resto di fronte alle cose della vita

non ho una costante (sia pur debole) reazione ma fiammate d'entusiasmo che si spengono presto in un riso amaro perché manca loro ormai quella serietà intima che dava loro la sicurezza che avevo di « me ». Così sono ora freddo ora ardente, sempre sdoppiato, mentre una parte osserva scetticamente le incostanze dell'altra, ed ha sempre ed innanzi tutto chiaro il senso della propria umiliazione, della nausea. — Tu invece sei sempre lo stesso; e se ora vivi meno, pure vivi sempre allo stesso modo. E il realizzare questa nostra differenza mi mette in contatto immediato con la triste storia della mia vita e della vita. — Del resto domani sera ci vedremo a Gorizia. Ho tardato a scriverti perché ho passato giornate tristi. Addio Rico e arrivederci.

Carlo.

86

ALLO ZIO GIOVANNI LUZZATTO

S. Lucia, 16 settembre 1909

Caro zio, questa è la situazione prevista — e le nostre brevi conversazioni, a casa, e per via, o aspettando qualcuno, sono un ricordo. Ma tu sei di quelle persone che con la loro sola presenza dànno qualche cosa: perché non sono assorbite in questa o quella volontà determinata, ma hanno una forza che abbraccia tutto, sono affini a tutto, e sembra che in ogni cosa trovino il loro interesse particolare, altrettanto come gli altri trovano interesse soltanto nelle cose che toccano direttamente la loro persona. Così pare che essi non abbiano un'esistenza relativa e condizionata ma che « siano » davvero per se stessi, che abbiano in sé luce e calore.

E chi sta con loro si sente aumentato senza sapere perché; le cose gli riacquistano valore e colorito, e gli risorgono le speranze, e l'illusione di un valore assoluto al di fuori del perpetuo tendere e dileguarsi della vita. Perché infatti è stato in contatto con un organismo più vasto, ha avuto « concreta » innanzi a sé, e viva e reale, quella potenza morale, che aveva soltanto sognato. — Così il ricordo ch'io ho e serberò della tua visita non è una vaga e sbiadita immagine cinematografica, ma un sentimento vivo e sempre presente. E con la stessa intensità che sento la fame o la stanchezza,

sento ora le necessità di stare con dignità attiva al mio posto — o di non stare in nessun posto più. E finché respirerò quest'aria e nutrirò questo mio corpo, la parola che m'hai chiesta e che ti ho data, non sarà una vana parola. Quel momento della tua partenza, che col dolore presente rinnovava tutto il significato del dolore tanto vicino [1], ha fatto sentire a me con tutta la forza quello che, in mezzo alle dolorose rinunzie, resta il mio prossimo e più preciso dovere.

Forse t'ho stancato con queste troppe parole, ma ho avuto il bisogno di dirti come so e posso, che ho capito quello che volevi da me e che ti ringrazio.

Ti bacio.

Carlo.

[1] [Lo zio Luzzatto (vedi nota a lettera 53) era venuto da New York a trovare i M.: si erano così rivisti dopo la morte del fratello di Carlo che lavorava nell'azienda dello zio].

87

A MARINO CALITERNA

S. Lucia, 23 settembre 1909

Caro Marino, non rispondere a una cartolina, passi; ma non rispondere ai frutti del mare è imperdonabile. Così vedi si riducono gli uomini quando sono levati fuori dalla loro vita; sono come macchine smontate. — Ero ancora a letto sabato mattina quando la Paula mi portò la tua scatola. Ed è stato un lieto risveglio. Non finivo più di rigirarmele tra le mani quelle belle stelle grandi. Mai ne avevo viste di così grandi. Anche quell'aggiunta di cavalli marini m'ha fatto piacere. — Eravamo appena tornati allora a S. Lucia dopo una settimana passata tristemente a Gorizia. Ora ci siamo ormai riabituati a questa tranquillità; non turbata più da nessun villeggiante perché noi siamo gli unici in tutto il paese. — Ci godiamo quest'ultimo sole durante le ore che ci regala; ed io penso ai vasti orizzonti e al sole che batteva sul mare tutta la giornata. Mi conforto anche coi bagni nell'Idria e coi *Raubzüge* ai pomi alle noci e all'uva. — Per pochi giorni più, del resto, perché martedì ripartiamo per Gorizia e definitivamente, e allora proprio la porta della prigione sarà chiusa senza speranza. — Per finire in gloria gli ultimi giorni di libertà, dovresti farci una visita, soffermarti qui almeno un giorno, quando vai a Vienna

[...]. Voglio sapere da te tante cose, e a proposito del violino, e delle tue idee per Vienna, e tante cose ti dirò che per lettera è troppo lungo. Ti dico « arrivederci » dunque, e intanto ti stringo la mano con affetto.

Carlo.

88

A CHIAVACCI

Gorizia, 15 ottobre 1909

[...]. Io lavoro da due settimane soltanto e non posso aver finito prima della fine di novembre [...]. Se tu in coscienza non mi consigli diversamente, verrei a Firenze soltanto per la discussione e spedirei da qui la tesi in segreteria alla fine di novembre. — Ho continuato a S. Lucia la vita fisica cominciata a Pirano, per quanto in altro modo. Ora m'accontento dei bagni nell'Isonzo [...]. Perdonami se ti scrivo in fretta, ma quando comincio a pensare a termini, a date, a lavori, perdo tutto l'equilibrio e la possibilità di contemplare [...].

89

A PATERNOLLI

Gorizia, 29 ottobre 1909

Caro Nino, sono spiacente di scriverti di queste mie cose e perché sono tanto poco simpatiche e perché pensavo che te le avrei dette, e allora non queste soltanto ma altre che ci avessero fatto sentir meno la dipendenza, e ci avessero unito di più.

Invece ora io sono per te uno che deve essere iscritto, e tu sei per me quello che si prende l'impegno di trarmi d'imbarazzo: dunque ti mando l'attestato di Firenze e l'attestato medico, e tu mi iscrivi con l'osservazione che questo semestre e il prossimo dovranno servirmi poi, conseguita la laurea, per i due semestri d'obbligo della nostrificazione [...].

E non ho altro da dire — o avrei altro da dire, ma le faccende di questo genere hanno la facoltà di esaurirti quasi, preoccupandoti il futuro, così che a te sembra di non aver realtà che in relazione a loro e che in loro è assorbita tutta la tua persona. E non posso che chiederti scusa, ed esserti grato e stringerti la mano.

Carlo.

90

A PATERNOLLI

Gorizia, 3 novembre 1909

Caro Nino, mille grazie per quella tua lettera che m'è segno della tua cura per questo nostro brutto lavoro o possesso o figlio comune. Ti mando le due uniche fotografie — brutte come lo scopo; quindi adeguate, convenienti: « belle ». Così ragiona sempre Aristotele e chi ragiona così, ragiona diritto e fa fortuna.

Sta' sano e stringiti la mano a nome mio (poi dimmi se era la destra che stringeva la sinistra, o la sinistra la destra, o come è andata insomma).

Carlo.

91

A MARINO CALITERNA

Gorizia, 11 novembre 1909

Caro Marino, può darsi il caso che tu riconoscendo la mia scrittura non legga nemmeno questa mia lettera, ma se la leggi convinciti che se non t'ho scritto è perché non faccio nessuna delle cose che le persone fanno: le persone che fanno? si vestono, mangiano, lavorano, si fanno la barba, parlano, studiano, vanno al caffè ... io non vado al caffè, non studio, non mi faccio la barba, non lavoro, non mangio, non mi vesto. E per ragion filata bisogna dire che non sono una persona, e se non sono una persona è naturale ch'io non scriva nemmeno agli amici. Ma che fai? chi sei? sono uno che deve far la tesi. E che faccio? Penso che devo far la tesi. Lo sai come fanno i deportati inglesi nei grandi penitenziari del regno? C'è un grande cilindro che ruota intorno all'asse longitudinale, lungo la superficie convessa corrono a giusta distanza tavole, come gradini. Su queste in lunga fila salgono i deportati da una all'altra facendo girare il cilindro col loro peso e restando sempre fermi allo stesso posto; chi non sale è travolto di sotto. Così io — e forse che da questa dannata fatica fra un paio di settimane verrà fuori qualche cosa che gli altri chiameranno tesi. — Penso a te invece, che passato l'imbarazzo dei primi giorni avrai cominciato a conoscere e godere la vita del

politecnico, la vita della città — certo più questa che quella. Perché immagino che avrai approfittato dei teatri dei concerti e avrai fatto un bagno di musica. E il tuo violino come va? Prendi lezioni anche a Vienna o resti fedele al tuo Barison? Lo sai che noi l'abbiamo avuto qui e m'è piaciuto molto; è piaciuto molto a tutti, tanto che l'hanno fatto tornare a una società privata. Ha suonato per prima cosa quel concerto di Tartini che tu mi suonasti la prima sera del mio arrivo a S. Lucia, ti ricordi? al buio, sotto l'albero, sul pendio che precipita nell'Isonzo? e dalla sala illuminata ci disturbavano le note dell'orchestrion... Certo ti ricordi, e tante altre cose ti ricorderai di quel tempo che ora appena apprezziamo e che non è stato che una settimana e mi par tanto lungo. — Ora invece è freddo, siamo lontani, uno di qua, uno di là, non ci scriviamo, ci trattiamo male; la posta ci perde anche le lettere per di più [...]. Tu mi promettevi una lettera lunga ed io l'aspetto con grande desiderio, intanto ti stringo la mano con affetto.

Carlo.

92

A MREULE

Gorizia, 28 novembre 1909, 7 di sera

Mio caro Rico, mentre io scrivo qui al lume della lucerna nel mio posto solito come « tu mi vedi », — tu, io penso, sarai già all'altezza di Pola, forse anche più in giù, certo in alto mare; avrai visto tramontare il sole nella massa di vapori rossi all'orizzonte, senza impedimenti, ed ora volto a oriente all'altro bordo della nave fissi con gli occhi il riflesso della luna sulle onde e fai così ch'esso segua il tuo cammino sul mare. Così per quanto lontano ti porti l'ininterrotto pulsare dell'elica, fra quali genti anche costretto, e verso quali casi nuovi e imprevisti, il tuo animo resterà chiaro e immutabile. E tu esperimenterai il valore concreto, in rapporto alla vita, di quella *ἀδιαφορία* che nell'inerzia ricadeva su se stessa, con infinito tormento. Già lo hai esperimentato in queste ultime settimane — già noi che senza saperlo siamo stati attratti invincibilmente a te nella vita grigia della nostra adolescenza, tra la volgarità dei più, abbiamo conosciuto che cosa sia una coscienza sicura e dignitosa, e nella decisione che hai preso e nel modo che l'hai messa in atto, e nel modo come gli uomini e le cose del mondo si sono determinate a tuo riguardo appena tu hai compiuto il primo atto nella vita.

Gli uomini, che giudicano gli altri secondo la misura comune e attribuiscono loro le stesse proprie pas-

sioni e s'aspettano da loro azioni conformi a queste — tanto più quanto più sono scaltriti dall'esperienza dura della vita — un loro simile che reagisca di fronte alle stesse cose in modo diverso dal loro, se appare come un pazzo in cose indifferenti, appare come uno che abbia una forza superiore in sé, come un santo, quando le cose sono portate alla crisi di vita o di morte e quello, stretto dalle stesse necessità, resta tranquillo e sicuro di sé. E nuovamente poi — quando essi di fronte a questa forza che li trascende si comportano, non come usi tra loro, ma col rispetto e la devozione e la fiducia che l'uomo ha verso il potere di cui sente i benefici effetti senza potergli, come non ne intuisce le cause, determinare i limiti — è questo un fatto che trascende la previsione comune. Col tuo atto e con questo fatto già in parte avvenuto, quasi con argomenti concreti sopportando solo la mole degli argomenti teorici, coi quali tu nelle nostre conversazioni ci aprivi la via alla giusta valutazione delle cose, hai compiuto per noi l'unico beneficio che si possa fare da un amico agli amici.

Io dico queste cose che a te forse giungeranno inopportune, e parlo di « noi » perché, se sempre le ho sentite, e più ora le ho pensate mentre tu ti disponevi a partire, mai mi sono apparse in tutto il loro valore come ora parlando col Nino reduce appena da Trieste, e scosso ancora dal distacco. Poiché ora abbiamo parlato per la prima volta insieme dacché tu sei partito, con la imagine di te solo in alto mare sul piroscafo che porta « gli espulsi » lontani dalla loro terra, verso la terra ignota e gli ignoti destini. E ci si figurava i possibili casi del viaggio e il comportamento della massa e il tuo; e l'impressione che avranno del tuo diverso agire così i tuoi compagni come l'equipaggio: e nella vita d'ogni giorno, e in un tempo minaccioso, e sotto il tormento dei tropici, e quando le razioni fossero diminuite, e nel progressivo abbrutimento di

quegli uomini esacerbati da una sofferenza inerte che perderanno quei riguardi tacitamente convenuti di cui ci parlavi. — Ma è inutile che io faccia tante parole nella mia camera comoda ... Tu però, se puoi scrivere, se hai modo di farlo e se non t'è di peso, pensa che ogni piccolo dettaglio del tuo viaggio, ogni tua relazione verso qualsiasi persona è per noi il più importante accrescimento della nostra realtà [...].

Lunedì 29

La prima notte è passata e chi sa come passata, avrai riudito il miserabile concerto della prima notte a Trieste; forse sarai stato ad ascoltarlo immobilizzato nel tuo letto senza poter dormire. Avrai salutato il giorno con gioia; in coperta ormai non soffrirai più il freddo, poiché sarete già all'altezza di Brindisi. Abbiamo saputo all'agenzia che il piroscafo non tocca altri porti in Europa che Almeria e Las Palmas [...].

Sono montato alla tua vedetta qui in soffitta [1] a farmi indicare dal sole dove tu sei. Abbiamo resuscitato la luce della lucerna che aveva l'olio quasi agghiacciato, e nel piedistallo ancora la cenere delle sigarette. Sono cose tutte così intimamente legate con te, che, a dispetto degli argomenti primo! secondo! ... non ci si può adattare così facilmente al pensiero che tu non verrai ad usarle.

Ma tu quando ricevi questa abbandoni il Mediterraneo e con lui tutte le libertà per adattamento e navighi il mare aperto. Addio, Rico, fa' buon viaggio e sta' sano. Ti stringo la mano.

Carlo.

A Buenos-Ayres, finché non conosciamo il tuo indirizzo, ti manderemo le lettere « fermo in posta ».

[1] [In quei mesi Carlo, assieme a Rico e Nino, era solito studiare in una soffitta in casa di quest'ultimo (v. lettere 102 e 103 e nota ivi)].

93

A CHIAVACCI

Gorizia, 28 novembre 1909

(*in prima dominica de adventu*)

Caro Gaetano,

[...]. La tua lettera del 27 ottobre e la spedizione della Rettorica m'hanno dato tutto quello che volevo e anche come lo volevo. Oggi però non sono molto più prossimo alla fine di quanto fossi allora. La mia tesi è un mostro informe che *crescit eundo et quod crescit non it.* Ma io la lascio fare di suo capo; quando vorrà dir d'essere arrivata, dirò anch'io, è arrivata, farò un pacco postale e la spedirò a Gelati. C'è un pendolo anche per le tesi, per cui non giova affannarsi a tirar i pesi. Voglia Giove Teseo darmi presto questa consolazione d'esser per sempre sgravato. Non dico che poi ...

Lunedì 29

Ieri mi sono interrotto mentre così ti scrivevo — oggi ricevuta la tua lettera [...]. Certo che io ho mancato verso di te e mentre t'ero grato e avevo desiderio di parlarti di tante cose tue e mie t'ho fatto soffrire col mio silenzio. Scusami Gaetano. L'obbligo di scrivere giornalmente contro mia voglia, il senso che, per quanto lontano mi sembri dalla giusta attività, pure è questo ciò che la giustizia vuole da me, mi dà una repugnanza

per le chiacchiere parlate e scritte, e, poiché mi sono affidato quasi impersonalmente al tempo, la paura che perdendo tempo perderei anche ogni criterio del mio compito. Strane cose: scrivere ad un amico ciò che hai desiderio di dirgli diventa « far delle parole inutili » e scrivere giornalmente le chiacchiere che scrivo, questo è « l'opera », « l'azione »! Pure è certo che prima ho finito e prima ci vediamo, e questo è un fatto. Dopo quasi sei mesi — per pochi giorni — prima del distacco definitivo. È dura la vita. Ma finché ci siamo, saremo sempre così da poter avere piacere l'uno dell'altro anche lontani, da poter, se gli eventi ci ributtano insieme, quando anche lo facciano, guardarci in faccia apertamente, senza aver niente da nascondere agli sguardi memori [...]. Saluto l'arma reale [1] e bacio l'uomo.

Carlo.

[1] [Chiavacci era allora allievo ufficiale].

94

AD UN AMICO

Gorizia, novembre 1909

[...]. Tu l'hai detto con tanta sicurezza quest'estate che la domanda di valori più alti non può servir da pretesto alla trascuratezza dei più elementari e precisi doveri. E il pensiero del suicidio è figlio di questi abbattimenti. Saper sopportare anche la morte per non piegare questo è giusto, ma è di chi ha saputo sopportare qualsiasi pena per non piegare. Colui che per fuggire una pena pensa alla morte non ne misura la profondità tanto come non ha saputo misurar la profondità della vita. Egli trae l'illusione di sicurezza pel suo ragionamento dalla falsa attribuzione di coscienza alla morte, di coscienza della cessazione della pena. E se questo ragionamento porta all'atto, egli cercherà quell'atto che non gli faccia sentir la morte, non la cercherà nei suoi posti familiari che il corpo conosce e ha imparato a fuggire: i pericoli mortali. Che se la cercasse in quei posti, con tutta sincerità, la morte con tutto il suo contenuto, in rapporto a tutta la vitalità — il corpo protesterebbe irresistibilmente. — Ma tu non hai bisogno che il corpo parli, quando il tuo senso di giustizia ha già parlato come vedo nella tua lettera. Infatti, se la vita non t'è più niente, quale motivo ti dà diritto a un atto che troncandola sia così terribilmente ingiusto verso chi sarebbe davvero pronto a dare la vita pel

tuo bene, come non dubiterai dei tuoi di casa? — No, la vita è dura, questo è quello che non sapremo mai abbastanza. Nei nostri disperati calcoli notturni abbiamo l'ingenuità dei bambini: « o lasciate che sia il re o *no giogo* più ». Lo diciamo non perché non attribuiamo valore al gioco come diciamo a parole, ma anzi perché vi attribuiamo valore: ché se davvero ci abbiamo rinunciato allora siamo « lietamente » disposti a dar la nostra vita oncia a oncia vivendo della nostra morte, *ὥστε οὐδενὶ ἀδίκους γίγνεσθαι.* — Ma finché non siamo persuasi che la vita è dura, finché non l'abbiamo misurata in tutta la sua profondità, non conosciamo la gioia della rinuncia e dei bisogni limitati e della possibilità di fare qualunque cosa.

Tutto dare e niente chiedere, quest'è la via che conduce *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν* [...].

95

A MREULE

Gorizia, 16 dicembre 1909

Caro Rico, più che per la delusione della nostra aspettativa di notizie, il tuo breve saluto da Almeria ci rattristò come segno delle cattive condizioni del percorso che avevi fatto e delle non certo migliori di quello che ti restava a fare.

Ora hai finalmente la terra ferma sotto i piedi, e per quanto incerta e affatto sicura, la tua vita è stabile almeno, quando sei tu nuovamente padrone di te, e, uscito dall'incubo penoso di quella macchina odiabile che t'ha portato oltre il mare, su te stesso riposi e da te soltanto dipendi.

Ora appena, se dura, certo in ogni modo non diversa da quale la prevedevi qui nel lungo tempo di Gorizia, ti s'offre la « vita ». Quella che a noi pareva quasi dover seguire subito alla tua decisione. Se sei « sano » esci certo più preparato da questo brutto preludio. Bravo Rico! « Il cavallo *tuo* t'aspetta » — ti ricordi? — E tante altre cose t'aspettano e costà e qui. Sta' sano e mandaci tue notizie. Quando le leggerò buone mi parrà di esser meno miserabile. Ti stringo la mano.

Tuo Carlo.

96

A MREULE

S. Valentin [primi di febbraio]

Arde l'ultimo fuoco, digeriamo l'arrosto allo spiedo col lardo — tutto intorno è neve, guardiamo la rovina [1] attraverso il fumo. Siamo a casa — e il posto vuoto ci fa più che altrove bisognosi di te. Addio.

Carlo.

Siamo in tre! un passero è sbucato di fra i sassi, non so se più per noi o pel fuoco. Dopo l'ultimo sacrificio a Giove, partiamo, che è già calata la sera — e ti salutiamo insieme al nostro monte e all'orizzonte che è suo.

[1] [Vedi nota a lettera 70].

97

A MREULE

Gorizia, 16 febbraio 1910

Caro Rico, Nino è partito da una settimana e forse già è in viaggio da Vienna una lettera per te, che questo biglietto, che ha lasciato a me partendo, doveva precedere [1]. Io ho tardato a scriverti come, anche se lo avessi fatto allora subito, già l'avrei fatto in ritardo. A chi più si pensa, o si scrive ad ogni istante o non si scrive mai, poiché ogni volta la lettera sembra insufficiente a esprimere questa costanza del pensiero. Ma finché Nino era qui con me ogni giorno, mi pareva che tu fossi materialmente presente. Ora soffro la vera lontananza e la vera solitudine. E la mancanza di tue notizie la fa più penosa. Vero è che se anche non so in quali paesi e in che condizioni, pure so sempre come pensarti. E la fiducia tiene il posto della corrispondenza. Ma pure sempre è vivo il senso tormentoso dell'incertezza e il bisogno di fatti precisi e di parole scritte da te [....]. Un giorno salimmo con Nino al S. Valentin [....] di lassù t'abbiamo scritte queste poche parole che appena oggi ti mando accluse. Quanto a me, io sono sempre lì, come sai, *ἵν' οὐκέτ' ὀκνεῖν καιρὸς ἀλλ' ἔργων ἀκμή* e sempre immobile. Come quando

[1] [Questo biglietto, di cui si parla anche più oltre in questa lettera, è il precedente numero 96.]

uno deve levarsi e sogna continuamente d'essersi levato e di uscire, e via via s'accorge d'esser sempre ancora a letto, e né si leva né cessa di sognar di levarsi, ma permane a soffrire dell'immagine viva che gli turba la pace del sonno e dell'immobilità che gli rende vana l'azione che sogna. — M'ero illuso d'esser sfuggito a questo cerchio in queste ultime due settimane quando, per portar a compimento la tomba di mio fratello (della quale consegnai i piani una delle ultime sere che tu hai passato con me) per l'anniversario della sua morte, ho dovuto lavorare giorno e notte, e per sorvegliare i lavori che mal fatti prima si son dovuti in massima parte rifare, e per far disegni minuziosi di dettagli, e per far con le mie mani quello che gli altri dicevano di non sapere fare. Per tre giorni lavorai da un fabbro per scolpire due maniglie di ferro, che fuse in ghisa sarebbero state deboli. E allora mentre il lavoro procedeva bene, e mi gettavo stanco alla sera sul mio letto, mi pareva d'esser ricco di non so che ricchezza, mi pareva di fare qualcosa, di lavorare per mio fratello come se dovessi vincer la morte. Ma quando lunedì al tramonto, appena finiti i lavori, collocai l'urna nel sepolcro e abbandonai coi miei che piangevano il cimitero dove ancora ardeva il fuoco che ci aveva servito per lavorare, allora sentii che per la morte avevo lavorato e mi riconobbi vuoto e miserabile e impotente. I giorni si susseguono — io rivivo quelli di un anno fa e insieme la gratitudine per te che hai fatto allora per me quello che nessun altro avrebbe potuto fare. Ora anche tu sei lontano.

Addio Rico — perdonami se con queste tristi cose ti posso aver turbato nel tuo lavoro vitale. Aspetto giorno per giorno lettere tue — addio, sta' sano.

Tuo Carlo.

98

A PATERNOLLI

21 febbraio 1910

[...]. La tua lettera mi permette di gettare lo sguardo in te più che se mi fossi presente. Essa è tratta dall'intimo fuoco ancora incandescente, e in lei ti vedo vivere. E non « della vita stentata di giorno per giorno ma di quella vera e reale » proprio come dici tu. Vivere le cose per se stesse e non presumere d'averle già pel solo fatto che se ne parla, questa è la serietà. E di questa m'è prova la tua lettera. Il lavoro che m'occupava nell'ultima settimana che sei stato qui e *περὶ οὗ ἐμοῖ πρόθυμος συνέπραξας* lo portai a compimento nel termine fissato. Certo solo lavorando colle mani durante tutti gli ultimi giorni e in parte delle notti. Quelle due maniglie — di cui hai visto il disegno — ho dovuto scolpirle nel ferro. Ed ora... Ora facciamo altra cosa sperando bene. Addio Nino. Ti stringo la mano.

Carlo.

99

A PATERNOLLI

Gorizia, 1 marzo 1910

Caro Nino, [...] dell'attuale benessere, che appare dalla lettera così sanguinato da Rico, e che io non avevo preveduto che fosse per costargli a questo modo, sento di non aver diritto di rallegrarmi in pace, io che non posso averne alcuna sicurezza [...].

100

A PATERNOLLI

Gorizia, 4 marzo 1910

Caro Nino, la lettera del Signor M. risponde a un tratto a tutti i lunghi e penosi dubbi, e ci dà come un fatto reale le speranze i propositi le previsioni. Rico s'è conquistato il suo posto di lotta e di lavoro. La sua forza s'è mostrata sufficiente coi fatti alle sue più ardite parole. Ha vinto [...].

101

A PATERNOLLI

Gorizia, 21 marzo 1910

Caro Nino, [...]. La lettera di Rico mi soddisfece in « tutto » per quanto penso a lui e lo ammiro e gli voglio bene — mi mise il fuoco addosso per quanto penso a noi, che, invidiandolo, siamo impediti nel volerlo raggiungere dalle stesse cose che c'impedirono di partir con lui questo novembre. Però sempre più mi riconfermo nel proposito che sai [1] [...].

[1] [Di andare a fare il marinaio, subito dopo essersi laureato, almeno per qualche tempo. Non escludeva negli ultimi giorni la possibilità per il futuro d'una attività diversa, anche in una grande città: ma ne parlava soltanto, com'è naturale, per accenni vaghi e quasi scherzosi. Vedi lettera 105 (« poi vado al mare, e non me ne allontanerò più, se non per i pochi giorni alla discussione della tesi in ottobre ») e lettera 111 (« dopo dovrei rompere impegni e fare un più lungo viaggio per venire a Firenze »)].

102

A PATERNOLLI

Gorizia, 24 marzo 1910

Caro Nino, [...]. Ieri sera fui in soffitta a prendere alcuni libri che mi abbisognavano. Quanta pace c'è c'è lì su, che non c'è altrove — che non c'è nel mio animo che « va colla testa bassa» [...].

103

A CHIAVACCI

Gorizia, 25 *aprile 1910*

Mio caro Gaetano, mai forse come ora è stato incoerente e stupido il non aver subito risposto, mentre dopo cinque mesi finalmente risentivo la tua voce. Ma io sto lavorando per affrettare di rivederci.

Quando battono le ore all'orologio io sento talvolta come un'eco d'un colpo solo — talvolta non sento affatto — vivo « tutto » in ogni istante — non m'accorgo del tempo. Scrivendoti mi par di vederti vicino e « so » che hai torto in quanto dici del futuro. Di che ti preoccupi? di che temi? Nessuno ci potrà mai togliere niente. La vita non vale che noi ce ne affliggiamo. Ma andiamo sempre avanti, e cerchiamo noi d'esser sufficienti a tutto; non c'è cosa che sia troppo grave, non c'è posizione che sia insostenibile. Dove gli altri gemono, e transigono, noi godremo e resteremo « duri » e sempre uguali così da poterci sempre stringere la mano come io ora te la stringo. Non ti scrivo di più — ci vedremo presto (scrivimi l'ultimo termine per la presentazione della tesi, e se tu la presenti — se hai bisogno di tesine io ne ho quattro o cinque d'avanzo e tutte tali da *épater les bourgeois*).

Addio Gaetano mio, salutami cordialmente tuo papà e tua mamma e baciati a nome mio nello specchio.

Tuo Carlo.

Arangio? Bastianelli?
Ti mando il ritratto della mia vita [1].

[1] [Il disegno della soffitta nella quale in quei mesi M. lavorava tutto il giorno e fino a notte inoltrata. Sotto il disegno sono scritte le seguenti parole evidentemente ironiche: *Τῇδε δὴ ἐγὼ μὲν βίον ἄβιον διαβιόω ἔργον δὲ μέγα φύει*].

104

A PATERNOLLI

Gorizia, 29 giugno 1910

Caro Nino, tre settimane quasi dalla tua lettera a me e tre brutte settimane per me, che ero *krank an meiner Seele*, così che neppure la quotidiana acqua dell'Isonzo non riusciva a rendermi abile al lavoro o a scriver cose sane agli amici. Ora il sole e l'acqua hanno vinto. Se non troverai il mio lavoro più avanzato, lo troverai più sicuro [...].

105

A MREULE

Gorizia, 29 giugno 1910

Mio caro Rico, Peternel [1] m'ha dato da leggere oggi la tua lettera a lui; e in quella come nella lettera a me del 17 aprile, come nell'altra al Nino e nella prima a Peternel, ti vedo sempre così come t'ho visto l'ultima volta a Trieste, determinato in tutte le tue possibilità, vivo così, che nessuna cosa della vita, mi sembra, possa trovarti insufficiente, ma che anzi tutta attraverso tutti i perigli debba svolgersi a te spontaneamente. Perché tu non chiedi niente. E come non t'accorgi del tempo perché nell'atto in ogni attimo sei intero, così in ogni tua parola si ha l'immagine concreta della tua vita. Molto più che da ogni racconto mi par di conoscer la tua vita dalle poche parole intime che ci hai scritto, come più, molto più che dalle cartoline mi par di conoscere il sole e l'aria e il terreno e la vegetazione del paese dove finora sei vissuto, da quanto ne dici nell'ultima lettera. Tu puoi viver con noi anche lontano, io non posso viver con te se non in quanto tu ancora pensi a me e ti curi di me anche da lontano. Mi par di non aver voce, così m'opprime questo triste incubo d'inerzia faticosa dal quale non ho

---

[1] [Un bravo amico del Mreule, che aveva aiutato la sua partenza per l'America].

saputo ancora riscuotermi. Quella voce che viene dalla libera vita, quella m'era necessaria per fare il mio lavoro come io lo volevo; m'ero illuso di poterla avere; e mi son trovato invece a desiderar solo di non parlare, a non aver nessuno interesse per ciò che pur m'ero proposto di dire quasi con entusiasmo. E d'altronde finir la tesi era la necessità per me per uscir da questo abominio, almeno per poter sperare di uscire, per aver almeno una via. Ma scrivere senza convinzione parole vuote tanto per poter presentare carta scritta, questo ancora m'era impossibile ... E in questo triste giro mi son dibattuto questi mesi malato nell'anima e impigrito nel corpo, a volte giungendo a raccogliermi e a riaver in me vive e concrete le cose che altrimenti mi dànno solo un tormento oscuro; altre volte e per lo più vinto dall'inerzia disperdendo le mie forze in questo e in quello che sembrava distrarmi dalla noia e tanto più fortemente mi stringeva nella brutta necessità.

I miei vedevano e se non intendevano, non meno soffrivano, e perduta pei miei ritardi la fiducia in me, e resi anche dalla disgrazia in tutto meno fidenti, mi trattavano con sospetto e con muto rimprovero, talvolta anche con aperto biasimo, disperando ormai della mia buona volontà e della mia riuscita. Non so se non mi riuscisse ancora più amaro il loro silenzio che le loro parole — certo che né queste né quello erano fatti per darmi animo. Ché niente toglie così la fiducia in se stessi come la sfiducia degli altri. Anzi per la mia posizione falsa fatto ingiusto, se non a parole, provavo in fondo risentimento verso di loro e un'irritazione sorda che non era favorevole al mio lavoro. L'interesse d'aver fatto una cosa non è l'interesse di farla; così più io mi desideravo libero, e più il mio lavoro mi riusciva increscioso, e più d'altronde mi rendeva ingiusto verso gli altri, a domandar quella considerazione, che quando uno la domanda già non è più degno d'averla. E come tutto ciò si faccia vivo in ogni piccola cosa e

tanto più penoso, e come cresca da se stesso, tu credo lo hai sperimentato negli anni lunghi qui a Gorizia. Così mi son trascinato avanti, molte volte fermandomi a prender risoluzioni disperate, e fatto poi all'orlo dell'abisso, convinto che quello non è quello che voglio, continuando poi lentamente, lentamente. — Tu intendi ora e come e perché mi repugnasse scrivere a te al quale di me non potevo tacere e avevo nausea a parlare. Le quattro o cinque lettere che t'ho indirizzate (delle quali una è tornata a casa e le altre si son sperdute senza traccia, come forse accadrà di questa) poco importa se non le hai lette, che poco di sano ti avrebbero detto, o anche niente affatto. Ma oggi mi pareva impossibile di tacerti più a lungo s'anche tu non dovessi mai legger queste parole. —

Ormai il mio tempo penoso volge alla fine; tre quarti della tesi è stesa, e mi sento più incuorato a fare il resto — spero d'esser libero tra un mese e poi vado al mare — e non me ne allontanerò più se non per i pochi giorni alla discussione della tesi in ottobre. —

È un anno quasi che ci stringevamo la mano qui a casa mia al tuo ritorno da Graz; — da allora quanto hai fatto, come le tue parole si son fatte azione! io mi nutro invece ancora di parole e mi faccio vergogna. Vorrei che quando sia che ci rivedremo, tu non avessi ad arrossire di me nello stringermi la mano, e che fossimo avvicinati e la nostra amicizia resa più forte [...].

Addio Rico.

Tuo Carlo.

106

AL PADRE

Gorizia, venerdì 5 [agosto 1910]

Papà mio, dopo aver scritto l'ultima parola della prima parte del lavoro [1] sono qui a salutar le castellane [2]. La mamma è a letto, la Paula scrive, il temporale prepara una nuova scarica, l'estate è morta. — Non sono arrivato a goderla. Del resto poco importa, quando torni io avrò finito, o sarà questione di ore. Ci sono dentro molte gocce del mio « sangue incontaminato », ma non so se agli altri non sembrerà acqua sporca o sudore (che è peggio) [...].

Ti bacio.

Tuo Carlo.

Ho sognato oggi molto di te; erano brutti sogni — tu non ti impressioni come R. — ma io penso involontariamente a chi sa quali possibili relazioni. Non c'è proprio niente? Forse un malessere nel fango? Erano le 9 circa questa mattina [3].

---

[1] [In quei giorni aveva scritto il capitolo *Via alla persuasione*].

[2] [La madre e la Paula allora erano in una villa nei pressi del castello di Gorizia].

[3] [Il padre era in cura alle terme di Abano].

107

A PATERNOLLI

Gorizia, 11 agosto 1910

Mio caro Nino, grazie! quanto hai fatto è molto più e meglio di quanto mi fosse strettamente necessario. Ora sono proprio un signore, posso far lusso, posso *protzen*. Sono proprio i *Knotenpunkte*. E non sei giunto affatto in ritardo — purtroppo: ho sofferto un po' di reazione ai giorni dell'*impetus*. Ora mi rimetto con un po' di fatica — ma è questione di due o tre giorni. Se ti fermi anche lunedì 15 ci vediamo — e allora ti fermi forse anche di più. — La tua lettera m'ha fatto quello che le ventate quando si studia, che il fioco e fumoso lume della veglia si spegne, le carte faticate prendono le ali, e la notte con l'oscurità luminosa invade la stanza. Questa volta era una raffica che m'ha portato l'odore del mare per cui ho cominciato a scalpitare. La barca ha vela? La puoi fermare per più tempo in caso affermativo. Forcole e remi si cambiano, si prendono a nolo. È a chiglia o è piatta? — quanto deserto c'è ancora perché io giunga al mare! Addio Nino. Grazie.

Carlo.

108

A PATERNOLLI

Pirano, 23 agosto 1910

Caro Nino, grazie per la tua lettera e la tua cura. Non c'è niente da dire e niente da fare, quello che ho detto io lo so, lo sa X., quello che ho fatto domani al caso porterei a compimento.

X. non ha né da procedere contro alcuno né da scusarsi, ma da tenersi per detto quanto io gli ho detto, quel giorno in Piazza Grande [...].

109

A EMILIO MICHELSTAEDTER [1]

Pirano 2-3 settembre 1910

Mio caro Emilio, quanto tempo che non ti vedo, quanto tempo dacché tu m'hai scritto — quanto tempo attendi pazientemente una mia parola. Pazientemente, perché so che neppure un istante avrai nel silenzio e nella lontananza dubitato di ciò che tu sei per me vicino o lontano, ch'io ti scriva o non ti scriva — sempre. Allora quando ebbi la tua lettera ero nel deserto della casa vuota, della lontananza di tutti gli amici a gridare sulla carta le parole della verità quanto e fin dove avevo voce. Allora la tua lettera con le sue luci del lago e dei monti mi fu davvero un raggio di sole; la leggevo spesso e ogni volta avevo piacere di te, che se gravato ancora dal male, pur vedevo in quella sereno e sicuro, e vivo nella semplice e libera vita. Allora non avevi bisogno né di me né delle mie parole che certamente più oscure e faticate ti sarebbero state della tua aria e i tuoi monti e il tuo lago. Mi compiacevo immaginarti sotto il sole e presso la Sava o

[1] [Emilio Michelstaedter, suo cugino, più giovane di lui di cinque anni, aveva dovuto per malattia lasciare la scuola, e Carlo lo preparò privatamente all'esame di maturità. Nacque così la loro intima amicizia, ed Emilio conservò sempre grande venerazione pel suo eccezionale maestro. (Vedi: G. Chiavacci: *E. M.*, in « La nuova Italia » del 20 luglio 1933)].

nei vasti pascoli o sul lago; o all'ora del vespro mirare il piano addormentato, con le piccole abitazioni degli uomini soffocate dalla cura dell'inverno sotto il loro tetto enorme, e le cime dei monti luminose nell'ultimo sole.

Da una cartolina della Gilda seppi poi che lentamente ti andavi liberando dai vincoli del male e più vivevi di ciò che quella vita t'offriva; poi vennero i tuoi ciclamini, che certo tu stesso avevi raccolto nei posti che io conosco e dove altra volta li raccolsi. Ti sono tanto grato perché me li hai spediti e vorrei che davvero essi fossero un segno che del tutto hai potuto sentirti libero e padrone di te. Non so come ora sarai a Gorizia quanto ai tuoi intestini, ma certo che non ti troverò abbattuto — ma « erta la fronte e renitente al fato » cosa anche si compiaccia di addossarti. — Domenica, domani forse ci vedremo e colla tua presenza mi farai sicuro di ciò. — Questa mia lettera è inutile che forse sarà in tue mani dopo che io stesso davanti ai tuoi occhi. Ma non importa. In questa notte ch'io passo ultima nel porto della pace, mi sei così vicino, Emilio, che non mi basta pensare a te e alla tua vita ma ho bisogno di parlarti a parole che tu possa udire. La mia solitudine qui non è quella della vita a Gorizia che tu conosci — non è il deserto — la voce del mare non è qui per me la lontana voce sognata, che la passione fa vicina, ma è qui presente in tutta la sua forza e mi fa partecipe della sua vita. Le onde battono e ribattono sugli scogli della costa deserta che finisce a Salvore — accanto a me sicura nel piccolo porto abbandonato è la mia barca; io ti scrivo disteso sulla stuoia di una piccola capanna di pietra che un tempo deve aver servito di ricovero ai minatori che, ora abbandonata da tutti, a me è riuscito d'aprire e d'occupare come mia proprietà. La bora che soffia ancora con uguale violenza mi ha impedito ieri sera di partire, che avrebbe resa la traversata troppo

agitata per le mie compagne. Io le accompagnai a Salvore ed ora sono qui che attendo l'alba per partire. Così anche domani sera partirò per Gorizia abbandonando questa vita che m'è stata un porto di pace. Domani si ricomincia a navigare con tutti i venti. Non è triste o pauroso navigare ma lieto e sicuro a chi non teme per la propria sicurezza. Il porto non è dove gli uomini fanno i porti a riparo della loro trepida vita: il porto per chi vuole seriamente la vita è la furia del mare perché egli possa regger diritta e sicura la nave verso la meta. Tu pure ora incomincerai a navigare ed io so che non ti guarderai attorno preoccupato per un porto calmo, che non vorrai l'inerte e ottusa vita, che è data a chi ama piegarsi, preferire alla libera vita del mare dove ognuno s'apre da sé la via ed è in porto sicuro là dove gli altri periscono. — Ma ormai ci vedremo presto, ormai sentirò dalla tua voce la parola della fiducia — è inutile ch'io scriva di più parole rotte con calligrafia illeggibile. Potremo parlare a lungo di tante cose e sempre della stessa... senza la schiavitù d'un lapis grande come le unghie che mi sfugge di mano.

Arrivederci, Emilio, vieni da me — a casa (non in campagna). Sta' sano. Ti stringo la mano.

Tuo Carlo.

Tornato a Pirano — le mie compagne ti salutano.

110

ALLA MADRE

Gorizia, 10 settembre 1910

Mamma mia, quando tu mi coprivi se avevo freddo, mi nutrivi se avevo fame, mi confortavi quando piangevo, mi trastullavi quando m'annoiavo, quando vegliavi le notti per me e il giorno ti preoccupavi per me — dimmi, allora facevi questo come una bambina fa colla sua bambola, che può ripetere senza fine ogni giorno lo stesso gioco, facevi questo come un'infermiera o una bambinaia, che lo fa come lavoro quotidiano di tutta la sua vita, dando sempre le sue cure via via a nuovi infermi e nuovi bambini — o lo facevi come la mia mamma e mi nutrivi e mi riparavi e mi curavi perché ti crescessi forte e sano, perché nella piccola, tenera, stupida cosa bisognosa di tutto, priva di difesa e di sicurezza di fronte al più piccolo caso tu sognavi l'uomo, l'uomo forte, sicuro in sé di fronte a ogni cosa, che non ha più bisogno d'alcuna cosa che egli non sappia ch'egli non possa, sano così che niente lo debba preoccupare?

Tu allora non giocavi alla mamma, ma eri veramente mamma, e il dolce sapore che avevano per te tutte le piccole cure, le sofferenze, i sacrifici, era questa lontana speranza, era questa visione lontana dell'uomo che ti doveva germogliare dalla tua fragile creatura.

Tu non mi curavi per potermi curare ancora in

futuro, non mi curavi con la speranza che io ti rimanessi eternamente fragile e impotente oggetto di cure; ma anzi per non aver più da curarmi, perché io non avessi più bisogno che nessuno mi curi, per questo hai sofferto, hai sperato per me. — Così m'hai cresciuto, m'hai fatto forte più forse di quanto speravi, m'hai dato tutto quanto potevi darmi, che di cure e d'aiuto da una persona a un'altra si può dare. — Le bestie quando hanno fatto questo hanno esaurito la relazione da madre a figlio, cessano d'essere madre e figlio, sono una femmina e un maschio di diversa età, si sono indifferenti, non si riconoscono più. E così sono la maggior parte degli uomini s'anche a parole cerchino ingannarsi. Ma per « noi », mamma, ora incomincia la vita — ora io potrò camminare sulle mie gambe, ora tu avrai i frutti del tuo lungo soffrire, ora non amerai più in me il futuro incerto da curare e assicurare con la tua pena e la tua preoccupazione, ma il presente vivo per se stesso, che niente può togliere — nemmeno la morte. Questo presente è quello che io faccio, è quello che io sono nella mia opera di ogni giorno. Non è più tempo che io chieda agli altri cose dolci, l'approvazione, la lode, i premi; non è più tempo che tu ti preoccupi per me come se ancora io dovessi crescere e prepararmi, né che guardi ansiosa negli occhi degli altri il giudizio e la stima che hanno di me come quando mi mettevi un vestito nuovo, e la gente diceva « che bel ragazzo », « come vien su forte » e tu godevi perché pensavi a quanto ancora sarei cresciuto. — Ora è tempo che io agisca, ora è tempo che tu riceva e che io dia, che io per la mia forza riempia la tua speranza, che ti sia per la mia azione per le mie opere veramente l'uomo che hai sognato. Già mi tarda questo lungo tempo che ho consumato per giunger a gridar la mia voce per la prima volta — poiché non dove avrei voluto né come avrei voluto l'ho fatto; non da uomo libero a tutti gli uomini, ma in

un anno d'inerzia mentre ero di peso e di dolore a voi; e non direttamente a tutti, ma indirettamente a una commissione di professori. Ma questa è la voce adeguata alla via che finora ho percorso, è la risposta e la conclusione, è il prezzo della libertà.

Se tu sapessi mamma quante volte in questa via indiretta e dolorosa ho rasentato gli abissi, quante volte ho disperato di giunger mai alla vita, e ho chiuso gli occhi che non vedevano che buio da ogni parte e sono stato in procinto di abbandonarmi del tutto! Allora non so per quale intuizione ma ogni volta tu hai fatto proprio quel gesto, hai detto proprio quella parola, mi sei venuta vicino proprio in quel modo che doveva darmi nuova forza — così ch'io ho potuto ancora tirarmi avanti pei capelli. —

Ora vi sono ancora di peso, vi sono ancora oggetto di dolore e il terreno mi scotta sotto le piante finch'io non abbia del tutto finito. Mi sento ingiusto in questa sosta forzata, mi è amaro ogni boccone che mangio, e pesante l'aria che respiro — mi pare che dovrei davvero trattenere il fiato finché non sia giunto in fine. — Ma in ogni modo, mamma, la fine è vicina, ed è vicina l'alba della mia vita; come da una serie d'incubi io esco al sole a operare seriamente.

Tu guardi gli altri giovani che sono al caffè con le loro famiglie e pensi a me con tristezza. No, non pensare a me con tristezza: essi hanno vuota la vita, e l'avranno sempre vuota — e la riempiono delle preoccupazioni per la carriera data dagli altri, e la riempiono di vani piaceri che lasciano loro la bocca amara; stirano la loro noia attraverso tutti gli anni e tutti i giorni della loro vita, attraverso i loro lavori oscuri e insensati, i loro piaceri insipidi, le loro relazioni familiari, o di amicizia, o di patria, ottuse e vuote.

Io ho qualche cosa da fare a questo mondo, so quello che voglio fare, non ho né tempo né bisogno di preoccuparmi di ciò onde essi si fingono una vita

sufficiente e soffrono tutti gli istanti anche se sembrino lieti e se la bocca rida. Ora sono solo soltanto in apparenza [1], ma se anche fossi solo del tutto la mia solitudine sarebbe più ricca del loro accompagnarsi. Ora vi sono vicino, ma se anche vi fossi lontano vi sarei più vicino che quei giovani alle loro famiglie insieme alle quali s'annoiano. Perché io so come si può avere qualche cosa nella vita, come si può essere uomini; so che non si può attender questo dagli altri né chiederlo in nessuna delle situazioni preparate — ma che sta in me, nella rettitudine della vita, nel fare « tutto », nell'aver la forza di vivere la propria vita, la condizione unica per avere qualcosa, e per esser qualcuno. E non si può dar niente a nessuno, non si può esser niente per nessuno, se non s'ha, se non si è per se stessi. — Io so cosa devo fare per poter essere qualche cosa per « te », per voi, per gli amici, per tutti gli altri. E in questo sono sicuro e tranquillo: perché mentre gli altri si fanno illusioni sulle cose o sulle persone e da queste dipendono, io so che non ho da attendermi niente da nessuno; perciò non ho niente da temere dalla vita, niente mi può cambiare, niente mi può fermare.

Quando farò qualche cosa per me sarà anche per te, tu mi sarai sempre vicina nella mia via, anche se saremo separati; tu saprai tutto di me, e potrai vedere come riesco a far vivere quello che mi sta sul cuore, a portar a maturità così che a tutti apparisca matura quella vita che tu hai partorito e curato; e invece delle cure mi darai « solo » il tuo affetto e la tua fiducia — come un mese fa quando ti leggevo sotto il castagno. Pensa mamma alla tristezza, se stanco e sfiduciato,

---

[1] [M. lavorò anche l'ultimo mese solo a casa, mentre la famiglia era ancora in villeggiatura (vedi la lettera precedente e la nota 2ª alla lettera 106. —): nel settembre scrisse la II appendice alla *Persuasione* e tutte le ultime poesie].

adattato alla qualunque convenienza, col sorriso amaro e la sigaretta sulle labbra io ti chiedessi il rifugio delle cure e le carezze che mi davi quand'ero bambino. E pensa alla gioia che tu mi dai ora se io posso parlarti così come ti parlo.

Tuo Carlo.

III

AL SEGRETARIO DELL'ISTITUTO DI STUDI SUPERIORI DI FIRENZE [1]

Gorizia, 5 ottobre 1910

Egregio Sig. Gelati, la ringrazio per la sua gentilezza e le annuncio che spedisco la tesi contemporaneamente a questa mia [...]. A giorni segue « un volume di appendici alla tesi » (a proposito di Platone e di Aristotele) [2].

Io non mi sono inteso con nessun professore quanto a questo lavoro, né ora saprei dargli alcun indirizzo. Faccia dunque Lei come meglio crede. Quello che mi sta a cuore è d'esser sbrigato prima della fine del mese corrente. Fino allora mi fermo qui, o qui vicino, dopo dovrei rompere impegni e fare un più lungo viaggio per venire a Firenze [3].

---

[1] [Questa lettera è trascritta dalla minuta, conservata fra le sue carte].

[2] [Dal 7 al 17 ottobre finì e corresse le *Appendici* (scrisse in quei giorni: *Il Discepolo* (*La Persuasione*, pg. 210-233) l'appendice I e III ed *Il prediletto punto d'appoggio*). Nella notte del 6-7 ottobre scrisse la conclusione del *Dialogo della salute* (da pg. 51): le pagine precedenti erano già state scritte nell'inverno ed è dell'inverno anche la prima redazione della fine del *D. d. S.* (v. n. 198, pg. 262). Il 13 ottobre dipinse un paesaggio che voleva donare alla madre: un colle illuminato da un raggio di sole, all'alba sotto un, cielo coperto da dense nubi minacciose. Dietro scrisse: « E sotto avverso ciel luce più chiara »].

[3] Vedi nota a lettera 101.

Io m'affido a lei e la prego di volermi fare avvertito in tempo utile (indirizzando fino al 12 a Gorizia, dopo a Pirano, fermo in posta). Perdoni questo mio disturbo e mi tenga di Lei

obbligatissimo e affezionatissimo
Carlo Michelstaedter.

P. S. — Con le biblioteche sono in regola — e questi sono gli argomenti che ho scelto per le tesine:

1° *Una particolarità delle particelle avversative.*
2° *A proposito d'un passo di Crisippo.*
3° *Il punto d'appoggio prediletto della dialettica socratica.*

Se questi per qualche ragione non vanno — io non ci tengo; purché m'avvertissero ne proporrei degli altri [1].

---

[1] [Di questo P. S. c'è sulla medesima carta la seguente variante]: Questi sono gli argomenti delle tesine che intendo proporre:

1° *Delle particelle avversative.*
2° *Zenone stoico e Crisippo il retore dello stoicismo.*
3° *Omero, Iliade, canto* 18°, *versi* 100-124.

oppure: *Il punto d'appoggio della dialettica socratica, e la vicinanza delle parabole dei Vangeli.*
oppure: *Il momento critico nella nascita della filosofia di Platone.*
oppure: *Alcuni fiori di stile d'Aristotele.*
oppure: *La rettorica del Rinascimento*: il Principe *del Machiavelli.*
oppure: *Demostene, la terza filippica, saggio d'analisi.*
oppure: *Elettra, secondo episodio, saggio d'analisi.*
oppure: *Petrarca, il trionfo del tempo, saggio di analisi.*
oppure: *La preoccupazione ecclesiastica in S. Giovanni.*
oppure: *Rivendicazione di Enrico Ibsen dalla rettorica dei letterati e attori moderni a proposito degli* Spettri.
oppure: *Rivendicazione di un passo dell'Ecclesiaste dalla rettorica delle traduzioni.*
oppure: *Dell'aoristo.*
oppure: *Dei prefissi ai verbi in greco.*
oppure: *Del Medio.*

SCRITTI VARI

A.

APPUNTI – NOTE – CRITICHE

DIALOGHI – BOZZETTI

I

(1905-1908)

1.

UNA MESSA

(da una carta scritta probabilmente a Pasqua 1905)

La chiesa era gremita d'una folla multicolore e varia di tutte le classi e le condizioni sociali. Era la domenica di Pasqua e si cantava una messa di Perosi. Io da un comodo cantuccio osservavo... C'erano dei volti di bimbi compunti e seri, con gli occhi sorpresi, dei volti devoti, dei volti burleschi, con delle affettate espressioni di superiorità, ma in tutti quei volti c'era un tratto comune: l'occhio intento e fisso della persona che distrattamente osserva mentre che il suo pensiero è rivolto altrove. Ed il pensiero di tutti era attratto dalla splendida onda di melodia che si spandeva dal coro. Lento e trionfale s'innalzava il canto degli uomini e mi sembrava l'estrinsecazione della forza e del lavoro umano, era il trionfo la gioia del lavoro, il progresso dell'umanità. Quel canto mi entusiasmava, mi infiammava, mi infondeva un desiderio di azione, mi faceva accarezzare nel mio interno i progetti pel futuro, le ambizioni di gloria e di felicità... Ma il canto cessava e dall'altare si elevavano le voci nasali dei preti. Oh quelle voci untuose dall'accento d'ipocrita pietà come distrussero in me il salutare effetto suscitato dal canto di prima. Quelle voci mi fecero ricadere nelle mie solite idee di pessimismo, mi ricordarono l'ipocrisia, la vanità della vita e chinai il capo triste e sfiduciato.... Ma ad un tratto risuonarono sotto

le immense volte del tempio le voci argentine e liete del coro dei bambini. Ed il canto solenne e dolce mi parlava al cuore, mi commuoveva e mi diceva che non tutto è ipocrisia, che c'è ancora innocenza e spontaneità, e che esiste una tregua per gli uomini travagliati dalle lotte, e che questa tregua sta nell'amore che ci consola e ci fa dimenticare tutte le amarezze della vita.

2.

[DA UN NOTES]

Giugno-settembre 1905

Un giovane educato in un collegio religioso si volge per reazione a tutto quanto sa di ribelle alle leggi umane, e matura il cervello nelle speculazioni della psiche dell'uomo e del mistero della natura. Egli troppo vede e nel suo animo amareggiato la fonte del sentimento inaridisce. Egli lo sente e ne prova dolore, vuole perciò lanciarsi nella vita per eccitarne con le sensazioni più forti le fibre paralizzate dell'animo suo. E lo fa. Ma non può riacquistare la spontaneità perduta e s'accorge che tutti i suoi entusiasmi sono fittizi, s'accorge d'esser sempre il medesimo. E con la crudele abituale sincerità verso se stesso esamina il proprio interno, lo analizza, quindi con calma e ragionata risoluzione si uccide restituendo alla madre terra le energie che in lui combattevano inutili.

3.

[DA UN NOTES]

Gorizia, ottobre 1905

Chi non ha provato la gioia d'un chiaro mattino d'autunno inondato dal sole? Chi non ha assaporato

il fascino per la rivelazione d'una forza novella della natura, più poetica, più pura, più immateriale e insieme più intensa? Il paesaggio sembra s'allarghi infinitamente, idealmente, e l'occhio si pasce delle infinite tinte delle foglie dal verde al giallo, cui il cielo chiarissimo dà uno strano risalto, e il repentino passaggio dall'ammirazione del quadro completo nella sua soave armonia, nella sua espressione muta ed eloquente, all'osservazione dei singoli effetti delle tinte dà un compiacimento profondo ed ineffabile. Ed una sì strana commozione produce la contraddizione della natura che lentamente muore e che pur anco una volta temporaneamente si rinnovella in una primavera fantastica spirituale, che null'altra cosa facilmente la pareggia. E il giorno si chiude in un meraviglioso tramonto di porpora e d'oro, che c'infonde nell'animo una indefinibile tristezza, un irresistibile abbandono, quasi ricordo di tempi remoti e avventurosi di lotte, di gloria e di passione, con un ultimo raggio nel quale sembra si condensi una vitalità possente più intima, più feconda, preludio della fine. È allora che l'autunno sfolgora in tutta la sua poesia profonda, la poesia delle cose che muoiono sempre portando con sé nel nulla una parte di noi.

4.

Giovedì, 25 aprile (1907)

... « Homme, ta cervelle est hantée, tu bats la campagne! Dans tes rêves démesurés, tu te forges tout un monde divin, un royaume des Esprits, qui t'attendent, un Ideal qui t'invite. Tu as une idée fixe!... Lorsque vous reconnaissez l'insanité d'une telle idée, vous enfermez son esclave dans une maison de santé. Mais que sont donc la verité religieuse dont il n'est pas permis de douter, la Majesté (du peuple par esemple) que l'on ne peut secouer sans lèse-majesté, la Vertu à laquelle

le censeur, gardien de la Moralité, ne tolère pas la moindre atteinte? Ne sont-ce point autant d'idées fixes? » domanda ghignando Max Stirner, il triste filosofo dell'anarchia, e non pensa che a quelle idee fisse l'uomo si piega non perché costretto da qualche cosa che sia al di fuori di lui, ma perché le ama. E se questo amore non è che una necessità, non vuol dire che al di fuori di esso non vi sia necessità. Esso è una parte dell'universale amore, perpetua ragione di vita, perpetua necessità che s'esplica in noi, in ogni nostro affetto, in ogni nostro atteggiamento, in ogni nostro desiderio come in ogni bestia, come in ogni pianta, come in qualsiasi parte della natura. La nostra volontà non è che l'atto di questa necessità passata per lo staccio « necessario » della nostra anima. E libertà? e libero arbitrio allora?... Tutte illusioni di quelli che non sanno altro stato che la schiavitù, cui perciò la schiavitù non esiste. Tali sono le bestie. E in tanto gli uomini credono al libero arbitrio in quanto si sono adagiati nella schiavitù sì da proclamare unica verità, unico amore la catena che li lega ai polsi e il carceriere — in quanto sono bestie.

Chi esce da questa illusione sente immediatamente il peso del giogo, sente il disperato dolore della schiavitù. Potrebbe annientare se stesso e cercar libertà nella morte. Ma prima d'annientar se stesso materialmente deve annientarsi moralmente, uccidendo in sé gli affetti che lo legano... ma qui sta appunto la suprema irrisione della necessità inesorabile. Egli non può sciogliere ciò che non ha legato egli stesso. — Pure io la libertà la voglio, e la saprò raggiungere... o soccomberò. — E se non più posso comperare l'illusione della libertà a prezzo dell' « imbestialimento », né posso stender la schiena sopra una cima di monte irraggiato dal sole, alzar gli occhi al cielo e contemplare, voglio e potrò foggiarmi la vita come un'opera d'arte, sentire in ogni cosa l'infinita bellezza della natura (nel senso

più lato) e del « primo motore », come dice Leonardo da Vinci, e ritrarre da ogni visione, da ogni sentimento lieto o triste un esaltamento della forza, un innalzamento della mia individualità e un aumento della mia vitalità, e sfuggire alla necessità delle cose, idealizzandole, impadronendomene idealmente.

Ma talvolta mi sento debole di fronte a questo sogno ambizioso, ma libero da ciò che si dice comunemente ambizione, sogno che non darebbe gioia che a me e a chi amasse in me non l' « uomo che vive » — cioè quello unicamente che i familiari amano, ma la personalità che trascende i meschini termini della vita... Mi sento talvolta debole e piccolo, e vedo con orrore il treno « trasporto animali » avvicinarsi che dovrebbe portarmi nel mondo borghesemente, trionfalmente cretino...

5.

SU « WENN WIR TOTEN ERWACHEN » DI E. IBSEN

Firenze, 5 marzo 1908

È ben questa la tragedia dell'egoismo artistico, che considera la vita come materia sua, ch'egli può far vivere della vita dell'arte, che gli vale solo, in quanto vive di questa. — La donna, l'ideale della donna, la purissima non è materia soltanto, è già in sé il capolavoro, il capolavoro perfetto, la vita e la ragione della vita all'artista che l'intende: amala, e crea per lei, ma amala sopra tutto, amala perché l'anima tua trovi il modo e la via — senza di lei la vita ti sfugge, né il tuo sogno di bellezza vale a domarla e a trattenerla; ti sfugge, e il tuo sogno resta una dolorosa aspirazione, terribile, e la vita non ha per te che i lati amari, tristemente, profondamente grotteschi, che tu scopri ed

esprimi con gioia crudele — sei vinto — sei superato — sei morto.

Ebbene tu hai incontrata sulla tua via questa donna, l'hai sentita, l'hai capita — sì, hai capito che era lì il capolavoro, ma non hai avuto la volontà, non hai avuto la forza e la grandezza per intuire in lei l'anima dell'anima tua, l'anima della tua arte, della tua vita, del tuo mondo — non l'hai amata. No — l'hai presa e l'hai adoperata per « un' » opera tua, non per « l' » opera tua tutta — hai capito il valore del modello, che risparmiava a te l'ardua creazione fantastica — l'hai copiata, l'hai derubata dell'anima sua per arricchirti — l'hai abbandonata — per te non fu che un episodio, non fu la vita.

Ma lei, lei t'amava, lei voleva essere la donna per te, la tua donna, l'unica; la creatrice insieme a te, voleva da te l'amore e la vita. Ha creduto che tu « così » l'ammirassi — ma tu l'hai offesa con la tua febbrile ansia dell'uomo che fa il suo affare e se ne va, del ladro che ruba e fugge: aveva dato a te ogni cosa, tutta l'anima sua — tu ne facesti una statua, non lo specchio della tua anima.

Sentì di non essere stata per te che un episodio, e morì in lei l'amore, la giovinezza, la speranza. — Soffrì poi, fu di tutti gli uomini — fu moglie di due mariti (ed il secondo vive ancora). — Ma tu, tu che di lei ti sei arricchito, che sei diventato professore, che hai preso moglie, che sei divenuto borghese, tu ti senti sbattere l'ala impotente dell'ingegno nel tuo cervello ammalato, e non sai più creare.

Tu la ritrovi — intendi — un lampo squarcia la pesantezza umida del tuo torpore — confessi a tua moglie sinceramente tutto — e lei, che non ti capiva, ed era prigioniera con te, morta col morto, vola via libera e lieta e riconoscente alla mano liberatrice. Tu ora vuoi riprendere il sogno, vuoi riacquistare tu pure la libertà, la libertà della tua vera vita, vuoi vivere e

creare, e vuoi amare perciò la tua donna, la prima, l'ispiratrice, « la » donna — ora la riconosci. — Cioè non lo vuoi veramente, non lo senti con tutta l'anima tua — ma la dura esperienza ti dice che questa è la via, questa la libertà — e tu tendi le mani. — E lei, lei che ti amò, e poi t'odiò; lei che ti sognò, che ti sogna, vorrebbe risorgere per te, per il suo signore, e servirti ora con tutta l'anima — poiché ora tu sai a che cosa può servirti — ma l'anima sua te l'ha data, e tu l'hai distrutta immortalandola, cioè l'hai distrutta dalla vita terrena, lunghi anni di solitudine e di dolore l'hanno sotterrata per sempre. — È tardi ora. Tu non hai mai avuto la forza di crearla, e ora che intendi il potere della sua anima creatrice, il fuoco ispiratore in lei è spento. — È tardi — il vostro amore è un disperato desiderio, voi tendete le mani dall'abisso... Eppure — vi sollevate in un supremo scatto della vostra forza — risorgete dalle vostre bare, v'innalzate verso il monte luminoso su dalle nebbie, vi unite in un supremo amplesso — è un istante — il fato che vi lega, che il vostro passato ha battuto più forte d'ogni catena, vi prende — il nembo vi trae con sé giù nell'abisso per sempre — è la morte.

Ma di questa bella visione che cosa appare nella tragedia ibseniana? — l'epilogo — lo dice pure l'autore, che intitola il suo lavoro appunto « epilogo drammatico ». E la metà delle scene — e anche più — ha solo valore espositivo — bene, si arriva così faticosamente alla situazione: abbiamo i tre morti e il relativo desiderio di risvegliarsi. — Il primo risveglio è quello di Maia, la moglie — spicca il volo — e ciao! vale a dare un effetto di luce a contrasto delle tenebre che verranno poi cogli altri risvegli mancati. — Lo scultore vuol riavere la sua forza, vuol amare Irene (la modella) — ma questa gli oppone la fredda parola con la quale egli l'ha uccisa: io sono per te un episodio. — Questa è la situazione e questa rimane e non

si muove d'un millimetro. — Lo dice tanto lei che è morta, che lui finisce col crederci. Questa rivelazione che sarebbe certamente drammatica se noi la vedessimo sopraffare lentamente e fatalmente un'invincibile passione, è qui ridotta a una constatazione di fatto. Noi non viviamo le condizioni inesorabili di questa morte, né le esperimentiamo tali nella resistenza a tentativi, che siano rappresentati, della passione. Ma — lo dice lei — lui crede — e noi dobbiamo credere sulla parola. — Ma non ne siamo convinti, ma non palpitiamo con questa passione disperata, incerti della riuscita, non presentiamo l'inutilità determinata da condizioni di cose inesorabili, non siamo simpatici ai personaggi, siamo indifferenti al fine. — Vien fatto di dire: se le cose stanno così — va bene, tanto piacere, io non c'entro. Quando poi vogliono amarsi al di là della vita, esclamiamo: fate il comodo vostro. — E quando il poeta li fa tombolare giù dal monte luminoso, trascinati dal nembo, noi comprendiamo ciò che egli simbolicamente vuol significare, e, se siamo scaldati dalle parole « mortali » di lei e di lui, possiamo anche crederci ed esserne impressionati. Ma quale necessità rivelata sta in quel colpo di vento? Se l'autore deve ricorrere a quel simbolo per dirci che quell'amore è impossibile, e se anche riesce a commuoverci con questa impossibilità — non dimostra forse con ciò che è stato impotente a farla resultare ed attendere da uno sviluppo di fatti, a rappresentarcela e dimostrarcela realmente? — Lo scultore Rubeck dice « ebbene amiamoci noi due morti, godiamo ' una ' volta prima di ristenderci nelle nostre fosse ». E quando si sono allontanati per godere, bisognava bene che l'autore trovasse il modo di non smentire il suo eroe, e perciò giù la lavina e l'uragano, e con loro la morte, la fossa, ecc. Ma sapeva l'autore poi in che cosa consisteva questa impossibilità d'amarsi? io non lo credo — il lettore non arriva certo a sospettarlo. E dopo essere ri-

masto un po' sorpreso e attratto dal colpo di scena preparato con tante chiacchiere, bisogna bene che si domandi: « ma veramente perché e a che tutto ciò? ».

6.

[SULL'EDUCAZIONE DEL FANCIULLO]

[a proposito di una conferenza tenuta da Scipio Sighele a Firenze l'8 aprile 1908]

Il fanciullo non sa la portata dei nostri dolori come non sa la portata dei nostri limiti morali; perciò quando egli è insensibile e delinquente non è questo per mancanza di cuore e per la disposizione speciale alla delinquenza, ma per l'ignoranza della vita. Bisogna estirpare i germi cattivi, fecondare i buoni, per ingentilire l'animo del ragazzo e creare l'uomo morale.

Fin qui Scipio Sighele. — Ma io chiedo: Se il fanciullo fa il male senza la cognizione del male, come si può parlare di germi cattivi che bisogna estirpare? Se i germi sono cattivi, cioè se i moventi delle sue azioni sono una tendenza al male, perché non lo diciamo addirittura un delinquente come fa il signor La Bruyère? — Ma se vogliamo dire che questi atti non sono né buoni né cattivi mentre il fanciullo non ne conosce il valore etico, come è giusto dire, dobbiamo metterci invece il doppio problema: quali sono i moventi a quegli atti? e cosa significa la mancanza della coscienza del bene e del male, ciò che equivale a: che cos'è la coscienza del bene e del male? E quando sappiamo questo abbiamo nello stesso tempo resa possibile l'educazione, che altrimenti sarebbe sempre una vana parola. (Infatti se questo fanciullo ha principi cattivi, che valore « prattico » avrà su di lui la coscienza morale? — nessuno: esso la conoscerà ma agirà d'altra parte come i suoi malvagi istinti vogliono). — I « mo-

venti » possono essere tutti gli appetiti, tutti i desideri, sentimentali, fantastici, materiali che ci possono essere in un'anima; il bisogno di far trionfare la propria personalità, di dominare nel senso più vasto, di « possedere ». E come agiscono questi moventi? Questo è il punto esplicativo. Essi agiscono non come per l'uomo in una combinazione organica, con la naturale distinzione di ciò che è più e di ciò che è meno; ma uno dopo l'altro, senza nesso, impulsivamente, come si presentano. Così un bambino può rubare un dolce per golosità, privarsene per amor del suo cane, uccidere il cane per curiosità, ecc. La sua potenza fantastica è in intima relazione con questo potere isolatore che fa d'ogni atto e d'ogni momento un piccolo mondo a sé che non ha da render conto al passato né al futuro. Perciò il fanciullo è felice, è spensierato; perciò è spontaneo come si dice volgarmente, cioè non medita, non fa una cosa per ottenerne poi con sacrificio e fatica un'altra, ma fa soltanto ciò che lo porta immediatamente allo scopo. — Certo il fanciullo come l'uomo vuol essere felice. Ora mentre l'uomo ha postulati ben stabili per la felicità ch'egli conosce indispensabili alla sua esistenza, di fronte ai quali altre cose non hanno valore; il fanciullo vede nella soddisfazione d'ogni suo momentaneo desiderio l'imprescindibile postulato della sua felicità e del suo benessere. Perciò egli può essere infinitamente felice e infelice alla distanza di pochi minuti pel cambiamento dell'oggetto dei suoi invincibili desideri.

Dal fanciullo all'uomo non è che uno svolgimento della « capacità » dei desideri: dall'ininterrotto variare e susseguirsi degli oggetti desiderati all'unico grande desiderio che subordina tutti gli atti della vita. Quanto più uno cresce e si fa uomo, tanto più acquista la facoltà di sentire tutto il valore di cose lontane a venire come se fossero presenti, di sentire il valore « ideale ».

E che cos'è la coscienza del bene e del male? È la

conoscenza del rapporto di ogni atto di fronte a un ἔρως τις per tutte le cose e tutti gli uomini. Di fronte a questo bisogno che uno sente della felicità di tutti i suoi simili, ogni atto acquista un dato significato che è il suo valore morale. — Ora se questo senso c'è, è naturale che col proceder degli anni, per mezzo dell'organizzamento razionale dei desideri, esca una volontà essenzialmente « buona » nel fine e nei mezzi. — E ciò perché se c'è quel senso, quella bontà potenziale, il suo soddisfacimento diventa principale postulato di felicità: il valore ideale d'ogni atto è allora il valore essenzialmente « morale ». Questo è naturalmente il limite estremo; è l'uomo concettuale, è l'*homunculus* dell'etica socratica.

Ma quando ci sia quel senso poco o molto, l'attività educatrice è chiaramente definita: richiamare vivamente alla mente del fanciullo che commette un atto impulsivo che noi giudichiamo cattivo, che quell'atto fa male a qualcuno. Comunemente questo qualcuno non può essere un uomo qualunque ma sarà la mamma, il babbo, ecc. Se un qualsiasi affetto domini l'animo del fanciullo, l'educatore può speculare su quello per creargli una coscienza. Perché il timore di non esser più degno dell'affetto di questa persona agisce purificando anche quando l'atto cattivo potrebbe essere nascosto.

Ma quando il fanciullo non ha affetto per nessuna persona, ma desidera soltanto questa o quella cosa soltanto per proprio diletto, allora l'attività educatrice non può proceder che con la privazione di questa o quella cosa: cioè coi castighi. Ma i castighi non hanno un'efficienza moralizzatrice immediata per questo fatto: Che non è « alla cosa » (qualsiasi che non ha pensiero!) che dispiace che egli faccia il tale atto, ma a una persona che ha su di lui autorità e non gli concede la cosa s'egli fa il tale atto. Ora di fronte al giudizio del fanciullo non è l'atto che è riprovevole, ma

è l'autorità (ch'egli non ama, non rispetta, non riconosce) che è da combattersi [1]. E la conseguenza è la ribellione o l'inganno. Egli vorrà ottenere la cosa senza privarsi dell'altra ed eluderà la vigilanza od oltrepasserà l'autorità. Soltanto sui vili e sulle menti senza risorse il castigo otterrà il suo effetto educativo [2].

In conclusione il buono può divenir più buono; il cattivo resta cattivo.

7.

SALVINI E « GLI SPETTRI »

[Critica non pubblicata]

Firenze, 22 aprile 1908

Anche Salvini si compiace di quella volgare virtuosità nell'imitazione dell'uomo fisicamente degenerato, che fa tremare e ingrassare le platee. Egli fa d'Osvaldo negli *Spettri* di Enrico Ibsen il tipo di ogni caratteristica di un progressivo rammollimento cerebrale. E i sintomi sono ben studiati, non c'è che dire: balbettamento, pallidezza estrema, dolori ai reni e all'occipite, passo vacillante, parola difficile e strisciante, ecc., tutto ciò che s'appartiene ad uno stadio imminentemente precedente lo scoppio dell'assalto definitivo. — Ma non s'è chiesto l'artista se era proprio questo che Ibsen ha voluto. O non è forse l'Osvaldo di Salvini — ormai

---

[1] Invece quando dici a un fanciullo che vuol bene alla mamma: « non fare questo perché alla mamma dispiace », egli eviterà di fare quest'atto perché i due primi termini: la cosa desiderata e l'autorità sono uniti in uno; e non gli resta altro che eludere il terzo: l'atto riprovato.

[2] È diverso il valore delle punizioni a scuola dove non si vuol ottenere che il fanciullo faccia le sue lezioni per amore della scienza o del maestro — « volontariamente », ma soltanto che le faccia.

l'Osvaldo tradizionale in Italia — un Osvaldo del tutto diverso da quello del poeta norvegese? — L'Osvaldo di Ibsen è « stanco » sì, lo dice lamentandosi, è stanco e nervoso ma non più in là, tanto che nessuno s'accorge che egli possa soffrir d'altro che di stanchezza del viaggio. La signora Alving è felice pel suo ritorno — lo dice con gioia al pastore: « Il mio Osvaldo è tornato, resterà con me tutto l'inverno ». E Osvaldo entra, discorre piacevolmente della vita di Parigi, ricorda fatti della sua gioventù, ha parole d'affetto per la mamma, di cortesia pel pastore. S'altera quando parla dei borghesi che si mescolano agli artisti e ne corrompono la vita onesta per poi sparlarne, s'altera un po' più del bisogno e accusa come ragione la sua stanchezza. Ma quando è uscito, la mamma sua non ha mica uno sfogo di disperazione — no, si mette a ragionar col pastore sulla moralità e sulla giustezza delle osservazioni che Osvaldo ha fatto. Dunque vuol dire che lo scatto d'Osvaldo non deve rivelare la ragione del suo male, perché tale rivelazione sarebbe per la signora Alving di un'importanza ben maggiore che l'accademica questione sulla legittimità dell'amor libero. E gli esempi si potrebbero moltiplicare; Osvaldo resta lo stesso anche quando le ha confessato il suo male, tanto che lei non ci può credere e fino in ultimo, dopo la terribile scena dove Osvaldo vuole da lei il giuramento che lo ucciderà quando l'assalto del male orribile l'avrà rimbambito, anche allora essa gli dice che sono immaginazioni sue, gli fa un quadro di vita felice presso a lei, gli parla del sole, ecc., come si parla a uno che soffre per la coscienza opprimente d'un male che lo sovrasta, non a uno fisicamente inebetito.

E che ha fatto Salvini? Ha caricato in tal modo i sintomi degenerativi da costringere gli altri a una fatica immensa di retroscena che stava in bizzarro contrasto con le parole che dicevano. Ha introdotto una quantità di punti dove Osvaldo perde il filo, s'è reso

insopportabile con la difficoltà di pronuncia, ha aggiunto una quantità di parole che dovevano accompagnare la sua mimica e costituire la sua personalità non di ammalato solamente ma di vizioso, ma di satiro. Invece Osvaldo non è né vizioso né un satiro: beve per affogare il dolore, per stornare il pensiero dall'idea fissa che lo assilla; ama in Regina la forza, la salute. — Ma se con queste aggiunte può riuscire a far sì che Osvaldo non contraddica alle sue stesse parole, certamente non è giunto a eliminare tutte le inverosimiglianze che risultano dal contegno delle altre persone, prima di tutto della mamma, in secondo luogo di Regina, che al terzo atto domanda tutta meravigliata: « Come, il signor Osvaldo è ammalato? ». Ora domando io: chi non si è accorto ieri a teatro che Osvaldo era proprio paralitico?

« Ma — potrebbe rispondere qualcuno — se non c'è riuscito ancora completamente, conviene perfezionare l'opera, eliminare le ultime inverisimiglianze così da rendere l'illusione perfetta ».

Fare allora un'opera del tutto diversa da quella che Ibsen ha voluto?

« Sicuro, perché l'interessante è di fare un'opera bella; se l'autore ha fatto opera monca sta nell'attore d'integrarla ».

Un'affermazione simile per quanto ardita risolverebbe in un certo senso la questione; e certo l'interesse storico d'aver davanti agli occhi il dramma ibseniano scomparirebbe di fronte all'interesse molto maggiore di godere un godimento molto più alto, di vedere un'opera più bella.

Ma che sia proprio più bello il dramma nuovo? Sinceramente io non lo credo. Certo, se accusa si può fare al dramma di Ibsen è questa, d'aver messo in iscena un caso patologico, una malattia che non implica alcuna passione, che non genera che un cupo dolore, senza alcuna bellezza umana. Però il poeta non

ha messo in iscena addirittura il malato, ma l'uomo che sente d'esser malato e che sa che da un momento all'altro può scoppiare l'assalto definitivo. Le sue sofferenze sono morali, non fisiche. È il dolore dell'uomo giovane, dall'anima d'artista volta al bello, all'ideale, alla gioia della vita sana e forte, al lavoro che nobilita, il dolore straziante per vedersi rotta l'esistenza, per vedersi condannato ad una vita miserabile; il terrore di poter rimbambire.

E il dolore è tanto più forte in quanto egli teme d'esserne egli stesso cagione. E qui è il primo punto drammatico in cui si pone l'anima della madre, la quale per salvarlo dai rimorsi deve distruggergli l'altare di onorabilità e di lealtà su cui è riuscita a mantenere il padre, a prezzo di tutta una vita di sacrifici. — E male s'è sacrificata. È l'inutile sacrificio alle convenienze correnti. Quelle convenienze che dànno l'apparenza della moralità, che gravano come una cappa di piombo con la meschinità della loro forma di vita. Esse fanno girar pel mondo il vecchio pastore ignaro e ingenuo come un fanciullo, esse permettono alla malvagità di Engstrand di ricoverarsi ipocritamente e le stendono sopra un velo ingannatore, esse riducono a una vita miserabile un uomo troppo saturo di vitalità come il ciambellano Alving e si rivendicano poi nel figlio, e tengono lei, la mamma, la donna tragica, sotto il peso d'un'infelicità sorda ineluttabile. Sono come il velo di nebbia e di pioggia che non lascia passare un raggio di sole sui fiordi oscuri e profondi. « Spettri — mormora essa — spettri »; e davvero quel senso di fatalità che grava sull'ambiente di questo dramma ci afferma con superstizioso terrore e ci fa ripetere commossi « spettri, spettri ». La ribellione contro questi spettri determina l'agire della signora Alving che è in realtà la protagonista del dramma, quella che soffre e che agisce. Essa rivela il passato e allora Regina parte e con lei l'ultimo spiraglio di gioia; il passato

si vendica ancora. L'ombra si addensa, il fato si stringe addosso alle due vittime, e il ritmo tragico s'innalza al suo suono più forte quando Osvaldo chiede alla mamma, alla mamma che l'ha generato, di togliergli la vita quando giungerà il momento della pazzia. Non c'è per la madre situazione più tragica. Poi la calma, poi l'ironia del raggio di sole, poi il delirio e la suprema lotta: lo deve uccidere o no? — No, una mamma non può uccidere suo figlio, in qualunque stato esso sia, e lo curerà e lo manterrà anche inebetito.

L'interpretazione di Salvini invece, come quella di Zacconi, non mette in scena che il caso patologico, riduce tutta l'impressione del dramma allo spavento crescente di quella pazzia che si rivela con segni sempre più evidenti, nel modo più realistico. Non ha più importanza quello che Osvaldo dice ma come lo dice: quello che esso dice ci rivelerebbe l'intimità della sua personalità che sente, pensa e soffre, il modo come lo dice ci rimanda soltanto alle pagine di un trattato di patologia del cervello anteriore. E nelle parole degli altri analogamente non sentiamo più il loro vero senso, ma spiamo soltanto lo spavento per quella cosa orribile. Così il dramma perde tutte le sue finezze psicologiche, tutta la sua lotta d'idee, perché tutte sono oscurate e svisate dalla rappresentazione sproporzionata della degenerazione in Osvaldo.

Dovrebbe rammentarsi Salvini le parole che sotto la veste d'Amleto egli stesso pronunciava l'altra sera: « Badate — diceva al capocomico — che i buffoni non facciano lazzi e scherzi di loro invenzione così da distrarre l'interesse da una scena capitale. È veramente riprovevole e non si può spiegar altro che con una *miserevole ambizione in quegli attori* ».

8.

« PIÙ CHE L'AMORE » AL TEATRO DI SOCIETÀ

[Nel « Corriere Friulano » del 6 maggio 1908. Dopo una prima analisi del concetto di morale eroica e una prima critica del dramma, così continua]:

Questa l'antitesi filosofica a cui risale il problema di *Più che l'amore*. — E se noi ne chiediamo al dramma la soluzione e lo sviluppo dialettico, dobbiamo dire che misera cosa ha fatto Gabriele D'Annunzio. Si può dir quasi che nei lunghi dialoghi trova svolgimento soltanto la tesi individualistica, l'antitesi è debole ed incoerente: Gabriele D'Annunzio non l'ha vista la situazione filosofica, non l'ha dominata. Egli ha assorbito le idee ultramontane sommariamente ed ha dato loro uno svolgimento rettorico, che non ha alcuna profondità, che scivola e sorvola come un pallone sgonfio.

Ed è perciò che egli non ha saputo rappresentare la lotta fatale tra Corrado Brando e l'ambiente morale; perciò non ci ha dato né l'eroe bello di una volontà trascendente, l'eroe che tale si riveli in ogni atto, né l'ambiente, che gravi su di lui col suo peso inerte, forte della sua meschinità costituita a codice, meschino sì, ma saldo e sicuro nei suoi principi, fornito delle caratteristiche della finitezza morale. Ha ridotto l'uno e l'altro a espressioni rettoriche prive di contenuto rappresentativo e di dimostrazione dialettica, e il dissidio profondo tra l'uno e l'altro a una meschina questione di danaro risoluta in brutto delitto.

Corrado Brando, questo rampollo degenerato della bella dinastia degli eroi ribelli che mette capo a Prometeo, ha già commesso il suo « piccolo delitto senza sangue » quando entra in scena, e non si sazia di far belle frasi a sua difesa e magnificazione sulla sua diligente occupazione giornaliera di superare se stesso!

La lotta con l'ambiente — poiché l'atto è già commesso — dovrebbe esser ridotta a un dissidio psicologico. Ma a che si riduce questo dissidio quando il rappresentante della morale corrente, Virginio Vesta, è sì debole, sì malsicuro sostenitore delle sue idee? quand'è sì pronto agli accomodamenti, quand'è sì vergognoso della sua morale di fronte all'irruenza dell'amico? quando alla confessione del delitto finisce col rispondere « parti, va', copriti di gloria, vinci la morte »? Ma come può egli, l' « uomo morale », ammettere una gloria che ha per base un delitto?

Gli è che D'Annunzio è troppo perduto nell'ammirazione per il suo superuomo per potergli far vivere accanto una forte coscienza che sappia affermarsi diversa da lui, e sappia resistergli: la sua visione è ristretta a quella sola figura, sì che le altre gli appaiono dominate dalla luce di quella, gli appaiono soltanto attraverso a quella, senza luce, senza personalità propria. Ripeto: egli non domina la situazione, non sa rappresentare le due parti in contrasto « vitale » fra loro.

E mi sovviene di certe laudi sacre del Trecento e del Quattrocento italiano, dove il poeta adorante tenta invano di contrapporre a Cristo qualunque altra potenza; e il nemico di Cristo gli si deforma nel tipo sempre grottesco del demonio. E mi sovviene di certi quadri del Beato Angelico, che rappresentano Cristo alla colonna, nei quali la mano ispirata dalla fede soltanto non seppe dare alle facce, alle mani degli aguzzini l'espressione di scherno e la forza nemica: quelle facce adorano, quelle mani accarezzano. E nel Giudizio Universale dove era necessaria ai « beati » l'antitesi dei « dannati », il povero fra' Giovanni ci dipinse le facce più grottesche, più risibili di tutta la pittura del tempo. Sicché le laudi e la pittura sacra dell'Angelico sono un bell'inno lirico che magnifica la grandezza di Cristo, cui vanno uniti gli elementi comici della rappresentazione del demonio.

Non altrimenti Gabriele D'Annunzio levò con *Più che l'amore* un bel carme lirico al « superuomo ». E rappresentò le entità avversarie in adorazione davanti a lui o infinitamente grottesche come il suo antagonista, il rivale al tavolo verde: Paolo Sutri. La sua magnificazione del superuomo è bella soltanto — come ogni lirica — come manifestazione del suo sentimento adorante, non è rappresentazione forte, coerente, complessiva. E credo che il bel gesto di Rastignac « Difendo Corrado Brando » non possa aver altro valore che « d'un bel gesto ». Di fronte a questo gesto generoso i critici si sono accaniti tutti contro l' « eroe », ragionevolmente e irragionevolmente, con argomenti di critica estetica e con argomenti di rancore morale. — E allora D'Annunzio ha fatto il superuomo lui stesso, ha difeso il suo eroe con nuova retorica individualistica, non prendendo seriamente in esame il problema, ma innalzando un nuovo inno, misto questa volta ad invettive violente contro il pubblico che non intende, a ravvicinamenti ad eroi dell'antica tragedia che a nulla approdano; poiché non vale giustificare una situazione con l'autorità di un'altra. « Perché — ripeterebbe a D'Annunzio col suo risolino ironico il vecchio Socrate — o le situazioni sono diverse perché diverso è il nesso in cui si trovano, e allora vanno giudicate ognuna per sé; o sono uguali, e allora non vale appellarsi all'altra, perché anche contro quella valgono le stesse ragioni ». E direbbe bene.

Fin qui generalmente la critica; e fino a qui di conseguenza l'autodifesa del poeta. Pure a me sembra — e certo è sembrato anche al pubblico di iersera, come alla maggior parte dei pubblici — che c'è, che c'è qualcosa di più, qualcosa di vero e di toccante all'infuori di quell'apologia della morale eroica. Qualcosa che ci afferra e ci affascina, anche prescindendo dalla meravigliosa potenza espressiva d'ogni singola frase. E questo qualche cosa è un nodo tragico, cui

il resto, quello che più, quello che quasi unicamente ha colpito, e che abbiamo finora trattato, non è che lo sfondo.

Rappresentiamoci Corrado Brando legato da tutta la forza dell'amore per Maria e dell'affetto per Virginio, l'amico degli anni più belli, degli anni più puri; legato dal fascino di quella casa dove a Virginio e agli amici « le cose più delicate e più fresche » sono rivelate da « ogni movimento » della creatura musicale che con quelle sembra comunicare: Maria. Ebbene: Corrado è posto dalla necessità della sua idea dominante nella situazione di dover romper questi legami per conseguire la sua libertà, per battere la sua via. Da questa situazione sgorga spontanea una vena di poesia altamente drammatica che ci dà le scene più forti, che ci commuove ogniqualvolta essa riesce a sopraffare la preoccupazione di trattar l'altro lato del problema — quello cioè che non è riuscito al poeta. Poiché certo questo non è che uno dei lati dello stesso problema: esso non agita la grande questione etica della giustificazione dell'atto delittuoso, ma ci rappresenta l'uomo chiamato agli ideali più alti, che consacra a questi tutto se stesso e si strappa da ogni affetto umano per la tema, per l'angoscia di trovarvi il legame che menomi la sua individualità sola e tesa come un arco verso il destino. Questo è un altro momento dell'individualismo: non la lotta spregiudicata e libera contro gli ostacoli esterni, ma la più terribile lotta contro gli ostacoli, che l'amore per gli altri ha radicato dentro nel cuore stesso dell'eroe. E questo momento pare a me si sia svolto nel poeta via via che egli concepiva, ed egli non ne ebbe chiara coscienza — come si vede dalla sua Prefazione — cosicché non ne diede una rappresentazione organica, non ne fece il centro della tragedia, non gli diede il risalto necessario; ma pure ne trasse le pagine più belle, le pagine immortalmente belle, della sua opera.

Ricordo nel primo episodio quando Corrado dice all'amico: « La mia ultima solitudine incomincia. Io non posso più essere tuo amico » e più oltre « la bontà è avida di legami, e il mio destino è nel continuo distacco...», poi la sua difesa quasi angosciosa che fa dire a Virginio « Tu ti difendi dunque... dall'amore ». — E le dolci rimembranze della giovinezza lontana passata in comunanza di sogni e di vita. Onde con infinita tristezza Corrado conclude: « Io vorrei esser laggiù, allo sbocco del fiume, supino sotto il mio tumulo di terra. Non so altro ». — E nel secondo episodio la scena insuperabile con Maria Vesta, che è tutta significativa per quest'intimo dramma e nella quale il sentimento devoto di Maria — che va più su che il solito sentimento geloso e trepido: più che l'amore — trionfa, perché in lei parla la voce di una nuova vita, ed è la continuità della volontà di lui che essa sente in se stessa e che le dà l'amore sublimemente disinteressato. — E ancora il distacco definitivo da Virginio, infine il tentativo di allontanare Rudu, il servo fedele. Questi sono tutti elementi di dramma vissuto, di dramma intimo che noi seguiamo ansiosi nelle sue fasi sconnesse. Non è fatto a racconti questo, non è costituito da antefatti come si suol dire comunemente di *Più che l'amore*, ma sarebbe riuscito a un potente dramma psicologico se il poeta ne avesse avuto una visione chiara, complessiva, se egli avesse voluto, o saputo, dargli una forma organica ed evidente. Invece così il dramma resta involuto, sopraffatto dalle discussioni sul fatto volgare dell'assassinio, e non appare che a brevi sprazzi, i quali ci fanno restare commossi, e ci lasciano infine stranamente insoddisfatti. — Si dice che per solito il capolavoro sfugge al D'Annunzio; qui sembra che egli stesso gli abbia volto le spalle.

9.

TOLSTOI

[Articolo pubblicato sul « Corriere Friulano »
del 18 settembre 1908]

Dalle masse oscure degli umili, oppressi dalla grave macchina di tutte le istituzioni civili dell'impero russo, dalle file dei martiri che dànno l'ingegno e la vita per scuoterne la compagine, da ogni città e da ogni borgo dell'impero sterminato sale una parola d'affetto e di commozione in questi giorni a onorare il poeta e l'apostolo del popolo, a onorare Leone Tolstoi. E questo amore, che unisce e solleva il popolo russo, cinge intorno al capo del vecchio un'aureola di splendore ideale. Infatti quale altro premio poteva egli desiderare per sé se non questa unanime corrispondenza di affetto all'inesauribile tesoro d'amore che egli ha dato ai suoi fratelli russi, ai suoi fratelli di tutta la terra? Leone Tolstoi compì in questi giorni ottanta anni — questo è un fatto che i documenti provano e che interessa la storia; ma io vedo il vecchio possente con la candida barba e i capelli agitati dal vento e la faccia volta al sole, ritto e solo in mezzo alla pianura sterminata, e mi chiedo se quest'uomo può avere un'età, se quella sua forza sempre uguale di evoluzione verso un ideale lontano, quel suo « divenire » morale non costituiscano una giovinezza più durevole che ogni più reale giovinezza.

Guardiamo intorno a noi: da ogni parte la moltitudine degli « arrivati », di coloro che si trovano sulla « retta via che conduce — come dice Tolstoi — a un utile sicuro », di coloro cui l'abitudine degli altri è la coscienza morale, cui è criterio di ragionamento un esempio tratto dalla propria o dall'altrui esperienza, cui è scopo nella vita la vita stessa. Costoro sono vec-

chi prima che il corpo arrivi al completo sviluppo della piena giovinezza, sono vecchi perché la loro anima cristallizzata non osa più guardare innanzi a sé, sono vecchi perché il peso del loro ottimismo li costringe alla forma di vita acquisita come la fame costringe il ragno a girar ventiquattro volte intorno al centro per far la tela nel suo angolo polveroso.

Di fronte a questi Tolstoi, che non desistette mai dalla fatica intellettuale per armonizzare in una più vasta visione ogni elemento della vita all'ideale dell'amore universale, che poi non desistette mai dalla fatica morale di ridurre la sua vita alla forma che questa visione gli imponeva, è giovane d'una giovinezza immortale. Giovane è tutto ciò che diviene; vecchio non solo ma morto è ciò che è già divenuto. Guardiamo intorno a noi: noi viviamo in un mondo di cadaveri; cadaveri che mangiano, bevono, dormono, parlano, ma non per ciò cessano di essere cadaveri.

Tutta la vita di Leone Tolstoi non è che una lenta e faticosa evoluzione dall'uomo assiepato dai principi di classe, circondato da seduzioni e attrattive mondane d'ogni genere — all' « uomo », all'uomo libero nel suo unico amore verso tutta l'umanità, libero nella ferma volontà di non aver bisogno delle fatiche degli altri; così vive Tolstoi perché così nella sua ininterrotta speculazione filosofica è giunto ad affermare che l'uomo deve vivere. Soltanto tra gli antichi filosofi della Grecia si ritrova questa uniformità fra pensiero e vita. E uno di questi tende la mano al filosofo russo per la impressionante affinità delle idee: Diogene. Ma mentre questi è rimasto nella memoria dei secoli soprattutto come uomo bizzarro e ridicolo, Tolstoi ha trascinato e vinto questa società moderna così scettica e così proclive alla caricatura.

Perché egli ci ha fatto vivere la sua vita e il suo pensiero nei suoi romanzi e si è rivelato a noi filosofo ed apostolo soltanto in quanto è stato artista. Dal-

l'*Anna Karenine* alla *Resurrezione* c'è tutta la sua intima resurrezione; e l'ultimo gesto del Tolstoi, che egli ha compiuto perché « ha dovuto » compierlo in omaggio alle sue idee, il gesto che poteva costargli la vita, l'articolo fremente contro le condanne a morte, non è che l'ultimo capitolo che chiude la serie dei suoi romanzi. Come in ognuno degli uomini veramente grandi, nel Tolstoi arte, vita e pensiero sono un tutto inscindibile.

Certo che quanto all'indirizzo del romanzo, non è suo, ma è in generale l'indirizzo del romanzo russo. È romanzo realistico senza esser una serie di fotografie come buona parte dei così detti romanzi realistici francesi e italiani, è romanzo psicologico senza essere una raccolta di piccole osservazioni di psicologia corrente o peggio ancora di psicologia raffinata, la quale — come il Mirbeau fa dire a Paul Bourget di se stesso nel *Journal d'une femme de chambre* — non conosce che le anime che vanno in marsina e in abito scollato.

E ciò perché osservazione e rappresentazione d'ambiente e d'anime nei romanzi di Tolstoi non è fine a se stessa, ma è elemento alla rappresentazione d'un lato della vita di queste anime in questi ambienti; d'un lato lumeggiato fortemente da un forte pensiero che lo domina e per cui ogni dettaglio acquista un più profondo significato, per cui tutte le parti concorrono a formare una sola e più vasta concezione artistica. Perciò quasi tutti i romanzi di Tolstoi e di Dostoiewskj e buona parte di quelli del Puschkin e del Gogol vanno considerati come unità artistiche, mentre il romanzo latino è spesso anche nei migliori autori un agglomerato di belle pagine unite soltanto dal filo del racconto.

C'è un'evoluzione nell'arte del Tolstoi. Dall'arte esuberante dei primi romanzi all'arte sobria degli ultimi c'è quel caratteristico processo di purificazione che avviene negli uomini di pensiero. Quanto più il pensiero s'approfondisce, tanto meno l'arte divaga in rap-

presentazioni inutili, ma incide forme classiche in rapporto a un'intuizione più vasta e più perfetta. — Esempio tipico di questa evoluzione è nell'arte contemporanea il teatro di Ibsen; dalla *Commedia dell'amore*, dalla *Festa a Solhaug*, ecc. a *Hedda Gabler*, a *Rosmersholm*, ecc. Certo che mentre qui il cambiamento è evidente, nei romanzi tolstoiani non appare a prima vista. E la differenza dipende dalla diversa concezione etica. Ibsen vuole dall'uomo che egli sappia rompere la cerchia di menzogna che lo stringe, che sappia volere la sua verità, che sappia farla trionfare; egli deve combattere la menzogna che è in lui ed educare la volontà alla lotta. Il processo psicologico può risolversi così con pochi individui rappresentativi o simbolici quali li vediamo negli ultimi drammi ibseniani.

Tolstoi non chiede all'uomo la lotta ma la devozione; egli deve saper resistere alle seduzioni della società che egli giudica basata sul falso e sulla prepotenza; egli deve uscirne e abbandonarne del tutto il sistema di vita; la sua maggiore attività egli non la deve spendere a preparare se stesso a far trionfare sugli altri le proprie idee e a trasformare la macchina sociale, ma deve devolverla a riparere i mali che la società produce sulle classi povere facendo del bene, aiutando, consigliando. — È quindi necessaria la rappresentazione viva della società nel suo complesso.

Ora questa si ritrova tanto nei primi quanto negli ultimi romanzi del Tolstoi. Ma nei primi questa rappresentazione è multiforme, è più lenta, e pur mantenendo la sua unità si compiace di dare i diversi aspetti delle cose e molte cose in diversi aspetti, negli ultimi — e penso specialmente alla *Resurrezione* — tutto il mondo vive soltanto per quel che riguarda il processo psicologico di un'anima. — Non a caso vien fatto di pensare a Ibsen parlando di Tolstoi. — Nella letteratura internazionale contemporanea, mentre l'arte scende ovunque alla ricerca del dettaglio — da Oscar

Wilde a Gabriele D'Annunzio — Ibsen e Tolstoi emergono dalla folla perché non s'accontentarono di esprimere le sensazioni superficiali della loro anima, ma ne scrutarono le profondità per cavarne la nota più alta. — Entrambi presero pel petto questa società soffocata dalle menzogne e le gridarono in faccia: verità! verità!

Già da tempo il corpo stanco del vecchio poeta scandinavo dorme nella sua terra gelida. — Ma Leone Tolstoi è vivo ancora e robusto: con gioia commossa noi miriamo il pensatore ottantenne nella sua solitudine laboriosa, e con l'animo sospeso aspettiamo da lui ancora la parola che c'infiammi contro tutto ciò che è falso e meschino. — Parla o « vegliardo divino », parla la parola di pace e d'amore, « canta al mondo aspettante giustizia e libertà » [1].

10.

LA BORA

I primi raggi del sole tingevano d'un tenue rosato le cime ancora nevose dei monti, nel cielo chiaro le ultime stelle scomparivano. — L'aspra gola del Monte Spaccato era immersa ancora nella notte, mentre le

---

[1] [Appunti a proposito di *Resurrezione*]:
Quando in contrasto alla Màslova imprigionata Tolstoi ci mette davanti Nekliudoff, il suo lusso, il suo ambiente signorile, la toilette raffinata, ci avverte subito che è N. il seduttore della M. e con ciò la prima ragione della caduta di lei. Egli conferisce così a ogni dettaglio della descrizione un significato, una risonanza quasi più profonda, rinunciando alla meschinità del colpo di scena dell'inaspettato. Mentre in quel caso il lettore avrebbe prima un godimento artistico per la descrizione dell'abbigliamento di un giovine di mondo, poi il godimento artistico del drammatico riconoscimento, ora è messo dall'avvertimento semplice, che il principe è lui il seduttore, nella posizione di eser-

cose erano avvolte nella lieve nebbia azzurrognola che più densa gravava giù sui paesi felici della costa, giù sull'ampia distesa dell'oscuro mare.

In un'incavatura delle rocce la solitaria capanna dei guerrieri slavi era già risvegliata al nuovo giorno. Dalla porta usciva un fascio di luce insieme al fumo, che appariva bianco nel dominio del chiarore e poi scompariva. Sulla roccia di fronte, cui la luce vicina dava un rude risalto, giocava a tratti ora grande smisuratamente e indistinta, ora piccola e coi contorni definiti, un'ombra — una forma femminile. Invero era una dolce figura femminile quella che nell'interno della capanna s'aggirava con movenza ferma e leggera, con

---

citare un commento morale a ogni parte della descrizione, e questo elemento morale unisce i due elementi staccati della descrizione e del riconoscimento in un solo e più profondo godimento artistico.

Nota l'osservazione di quel compiacimento estetico-vanitoso che provano quasi tutte le persone quando si sentono portate dal « ritmo » d'un cerimoniale elegante o maestoso, che mette in mostra o la loro agilità o la loro imponenza decorativa, accomunandole tutte in un solo raggio di armonia maestosa.

Nekliudoff a me sembra in fondo un'anima piccola, è un gaudente esteta anche nella sua resurrezione morale, e ad ogni tratto si sofferma si contempla si piace nei suoi nuovi atteggiamenti morali. — La sua resurrezione si risolve del resto in abnegazione e annientamento, non consiste in devozione dell'anima all'ideale e quindi non costringe l'anima a dare la sua nota più alta, ad agire col massimo del suo potere.

La rappresentazione è viva per quella parte che riguarda la critica morale del mondo russo coordinata alla rigenerazione dell'anima di Nekliudoff. Il resto è volutamente trascurato. Per esempio l'incontro di N. coi Kor. alla stazione sul punto di partire per la Siberia vale solo a dare un effetto di contrasto, a suscitare una reazione nell'animo di N., ma è del tutto trascurato per quanto riguarda l'impressione che N. può aver fatto sugli altri. Il lettore quasi desidera l'esserne edotto, ma l'artista lo costringe alla contemplazione di quella sola rappresentazione semplice e poderosa che egli ha in mente, e non lo fa distrarre con episodi divertenti anche ma inutili.

espressione appassionata in ogni atto, triste in volto, ma coi chiari occhi vividi per una violenza più che umana. S'adoperava a porgere il pasto mattutino ai suoi fratelli. Sedevano questi intorno al fuoco, immobili, coperti con le loro rozze vesti nere, e l'arme accanto — in silenzio; e il fuoco illuminava a forti tratti le loro rudi figure come le roccie brulle fuori, nella gola del monte. Ma le loro facce selvagge — eppur quasi infantili sotto le ispide barbe rossicce — gli azzurri occhi piccoli e profondi sotto la fronte prominente tradivano l'agitazione interna. — Pure tacevano sorridendo alla sorella che li sfiorava con le vesti svolazzanti avvolgendoli con le sue cure affettuose.

Essi presero il semplice pasto imbandito, con lento gesto e la mente distratta, fissa in un pensiero. La sorella li guardava accorata, ma non osava interrogare.

Poi si levarono i forti figli del Carso, cinsero l'arme e si avviarono alla soglia, dove la sorella li attendeva, e la baciarono tutti in silenzio sulla fronte bianca.

— Fratelli — proruppe essa allora per la insostenibile ambascia — fratelli, dove? dove? e perché? perché così fieri in volto, perché armati così? fratelli ben gravi cose voi nascondete a me!... in nome di Dio parlate!!

Disse allora il maggiore con voce pacata:

— Dici bene, o sorella, gravi cose avvengono, e tali che non ci permettono di indugiarci più oltre nei nostri monti. Oltre il mare e pel piano ci piombano addosso concordi Veneti e Tedeschi, immemori dei nostri servizi. Dobbiamo andare, sorella, laggiù ci attende la vittoria o la morte. — E accennava col braccio teso al mare, che il sole ora faceva scintillare, alle coste ridenti d'oliveti e di vigne.

— Prendetemi con voi — esclamò essa con impeto — saprò combattere con voi, saprò con voi morire.

— No, sorella, a te le cure domestiche, a noi la difesa della nostra terra, resta in pace! Dio ci guida.

— Qui... sola... con quest'angoscia orribile, senza nulla sapere di voi, senza poter fare per voi nulla!! — gemé la dolce sorella abbattendosi sul caro petto.

— Tu pregherai per noi Iddio, e canterai per la nostra vittoria, il tuo pensiero e il tuo canto lontano daranno forza alle nostre braccia. Addio sorella!

— Addio! e il Cielo vi protegga.

— Addio! — risposero in coro i fratelli e partirono. Scendevano con passo misurato il monte, e le loro forti figure apparivano e scomparivano fra le rocce, giù verso il mare.

Dall'alto della gola, protesa nel vuoto la bianca sorella li seguiva con gli occhi e pareva che l'anima sua appassionata li accompagnasse da presso, li sospingesse contro il nemico.

I giorni seguono ai giorni — i figli del Carso non tornano alla loro capanna. Su nella gola del monte, la loro sorella s'abbatte fra le rocce nude nel suo disperato desio. Essa attende, e guarda il mare, essa prega e canta per la vittoria dei fratelli. E la sua voce unita al suono della gusla risuona fra le gole dei monti senza posa.

Una sera nella grave pace del tramonto, mentre la bianca sorella appoggiata a una roccia fissa gli occhi al mare, che riluce come il rame, all'infido mare inimico, un forte passo risuona pei fianchi del monte — sale — è vicino.... — Sarà un fratello che torna, che avanza gli altri fratelli, e porta la lieta novella! sarà il minore di tutti, dalla pelle più bianca e i capelli più chiari e la voce men rude — il più caro al cuore della dolce sorella!... Fra le rocce appare la rozza figura d'un vecchio guerriero. E una voce grave risuona nell'alto silenzio — in risposta alla muta disperata richiesta di lei.

— I tuoi fratelli mi mandano a te, o donna che attendi e speri, i tuoi fratelli, e caddero uno accanto

all'altro combattendo da prodi sul mare contro il nemico dieci volte più numeroso.

— Prendila con te, mi dissero, e portala con te sulla Sawa dove la terra è fertile, dove il nemico non giunge! Questo mi dissero prima dell'ultima lotta ed io t'ho cercata. Vieni ora! che attendi?

Così parlò il vecchio con mente benevola.

Ma la donna irrigidita nel dolore sorse d'un tratto più alta, con gli occhi sfolgoranti, e con voce acuta gridò:

— Va'! porta in salvo la tua vecchia carne, io resto; qui, nei nostri monti resto! Va'!

Il vecchio guardò a lungo la donna, crollò il capo e mosse i lenti passi verso oriente.

Fisi gli occhi sul mare sanguigno, la vergine dolorosa gridò allora al cielo e alle pietre dei suoi monti lo strazio infinito dell'anima sua. — Mai non s'era levato sì forte il suo canto, mai la gusla aveva suonato sì acutamente. — La voce echeggiava sulle rocce, risonava nelle gole, urlava nelle caverne, sibilava nei crepacci, scendeva con rombo formidabile giù alle coste verdi e al maro inimico. Da che le veniva questa forza? Da ciò che tutta la persona di lei si trasfondeva nel suo canto in un'orgia di dolore e di odio, in una sovrumana volontà di vendetta. E sulle rocce scure la sua figura bianca perdette i contorni precisi, si ingrandì smisuratamente, perdette ogni forma umana — sparì. Ma più forte e più selvaggia urlò allora la voce, poiché un vento poderoso la emetteva in ogni gola, su ogni monte. E il vento scese irresistibile dalle gole del Carso giù alle coste e al mare nemico — con rombo formidabile...

... e scende ancora oggi e scenderà con eguale violenza sempre a spazzare le strade, a sradicare gli alberi, a far scappare i cappelli, a rovesciare le persone, ad affondare le navi — implacabile.

« La bora! » esclama il pescatore della costa, e

salda gli ormeggi della sua imbarcazione, si calca in testa il berretto, e si rifugia in casa, e chiude ogni apertura. — Di fuori soffia il vento e sibila per le fessure con rabbia insoddisfatta.

« La bora! » esclama il navigatore sul mare, e cala precipitosamente la grande vela, e dà i terzaroli alle altre, e fugge davanti all'uragano.

Ma lo slavo, ch'è rimasto sempre il semplice figlio del Carso, colla faccia selvaggia e infantile sotto l'ispida barba, tace e sorride alla rude carezza, e riconosce la mano « lieve » della fida sorella.

II.

[in una carta dove sono appunti bibliografici sul Foscolo e sul Monti]

De Sanctis osserva che la situazione di Jacopo è già arrivata all'inizio del romanzo al punto della tragicità più tesa. Da questo punto può nascere un carme lirico, non un romanzo. — Graf risponde che non è colpa della situazione ma del Foscolo. — A me sembra che De Sanctis non abbia detto altra cosa che questa: perché la situazione di cui egli parla non è una situazione in genere ma la situazione creata dal Foscolo, appunto una « situazione esaltata nel suo lirismo ». Ci possono essere situazioni per le quali proprio la dissoluzione intima del protagonista è lo spunto necessario allo svolgimento tragico. E fra queste appunto c'è l'Amleto il quale è messo con tutta la sua personalità distrutta dal dubbio nella necessità dell'azione. Il Foscolo invece non ha fatto che della lirica sullo stato d'animo di Jacopo, e quando il De Sanctis dice che il Foscolo ha fatto una situazione lirica e ha avuto il torto di stemperarla in un romanzo, intende quello che il Foscolo ha fatto e non quello che non è

il caso di opporgli, quello che altri da postulati in parte somiglianti avrebbe saputo ritrarre.

12.

[nella stessa carta]

« Poesia d'occasione »: vera e propria... Ma tutta la poesia era d'occasione, cioè aveva vita extra-artistica, prendeva la sua importanza dall'attualità delle cose e dal significato che esse avevano per se stesse pei contemporanei, adornandole d'una pompa convenzionale d'immagini classiche. Il lavoro costruttivo dell'artista era ridotto al dettaglio, al minimo particolare. — Tutte quasi le cose del Monti (vedi specialmente *Mascheroniana* — il fatto caratteristico dell'attualità del trasporto delle ceneri dell'Ariosto), il Fantoni, il Foscolo in gran parte, il Pindemonte ecc. (e il Lattanzi); la poesia è ridotta a servire a tutti gli usi: da proclama al popolo, da appello a un potente, da professione di fede, da polemica personale, ecc. Ha importanza l'accenno ai fatti che ognuno conosce, non la rappresentazione dei fatti; ha importanza il nesso contingente reale dei fatti, o il nesso politicamente tendenzioso, non la rappresentazione esteticamente congruente e totale. È perciò una poesia superficiale ridotta alle inquadrature volte ai minimi nessi, ai dettagli, ecc.

Ma la vita reale che era tanto forte da sopraffare l'interesse artistico coll'interesse politico sentimentale, che vita era? — Niente di congruente e niente di profondo, meschini timori e rancori personali che determinano accuse e piaggierie, questo è tutto; un passaggio continuo da un principio politico all'altro; indizio d'animo meschino che non sente la grandezza e il valore degli avvenimenti contemporanei e non vi prende

parte risoluta, o indizio d'animo basso per cui la poesia serve a coprire il vero sentimento e a fingere sentimenti momentaneamente utili? — Non so, e non me ne curo. Certo è che ciò che ne risulta è dal lato morale basso e meschino nel tempo stesso. Anche i migliori, l'Alfieri, il Parini, il Pindemonte, mostrano di non aver approfondito le condizioni dei tempi tanto da intenderne e superarne ogni eccesso. Basta un po' di sangue versato per far mutar principi a tutti e tre.

13.

A B. C. non per insultarlo e non per combatterlo, ma per dirgli la mia ammirazione. Ammirazione per ogni onesta fatica. « Ho un'ammirazione per questo giovane — diceva un vecchio commerciante, di un giovane poeta — ho un'ammirazione per lui: ché se io fossi come lui cretino e ignorante non saprei né leggere né scrivere, e lui fa tragedie ». Così io che sono un vecchio uomo incallito nel lavoro ho una ammirazione per Benedetto Croce, ché se io avessi come lui una mente acuta e astratta, di filosofia non me ne sarei mai curato e avrei fatto il giureconsulto — lui fa sistemi.

Ma i sistemi non si fanno, e B. C. dopo aver assorbito tutti i libri di filosofia si spreme e dice: « Vedete quest'acqua d'indicibile colore è il prodotto di tutte le altre acque, se ne mancasse una non potrebbe essere quale è; di mio qui c'è soltanto l'aggiunta del mio proprio umore, e la mia angoscia è la sete degli umori che mancano e che ci verranno soltanto dagli stracci del futuro. Così io mi spremo disperatamente perché è dovere d'ogni straccio di filosofo di spremersi fino all'ultima goccia dell'acqua propria e altrui, perché altri poi assorba e risprema con l'aggiunta del suo umore, e altri ancora assorba e sprema, e riassorbendo

e rispremendo vivrà l'umanità nei secoli all'infinito, il prodotto non sarà mai quello, ma sarà sempre perfetto e non risciacquatura come dicono i maligni ma quasi — spirito assoluto ».

14.

Firenze, 27 novembre 1908

Di fuori la vita rumoreggia; gli uomini amano, sperano, lottano; i giovani si levano dalle loro consuete piccole gioie, e con la faccia irraggiata vanno a soffrire e a combattere per un'idea. È bello vederli nel loro entusiasmo puro, e inconsiderato; perché appunto non considerano come e perché e a che cosa questa forza li innalzi e li spinga; e se le mamme li seguano con lo sguardo torbido di tenerezza e di compiacimento, e se alle giovanette le guance si tingano forte al vederli, tanto più son belli, nel loro cammino glorioso. — Alte risuonano poi le voci dei loro fatti e s'incrociano e si diffondono in larghi ondeggiamenti, come suono di campane, che suonino a vittoria. E anche di queste voci s'arricchisce il loro splendore di un nuovo raggio. Poiché la gloria cresce per la fama. — E se uno si levi dalle masse, esca dal raggio e nella solitudine ritrovi in se stesso una forza cosciente di ciò che la vita gli dava, cosciente di ciò che essa gli può dare, e se con impeto più forte rientri nel mondo qual dominatore, come un falco che per l'altezza raggiunta con più forza si precipiti sugli animali della terra, è bello questo atto nella sua forza selvaggia e solitaria, e ancora intorno al vincitore gli sguardi amanti risplendono di una luce più vivida e ancora in larghe onde sonore scende agli uomini l'annunzio di questo nuovo trionfo. — E se uno più e più nel suo cuore senta l'eco delle voci altrui e nella sua forza veda la ragione e la forma di ciò che nel mondo si

agita, soffre e vuole, e se nella sua solitudine abbia la coscienza di questa volontà umana, e se tornato agli uomini riveli a loro la stessa ragione dei loro voleri incomposti, e innalzi e componga gli uomini, tutti gli uomini a nuova vita e a nuova disciplina, è bello l'atto e tale da esaurire la bellezza umana.

Così battono le fiamme della vita innumerevoli, torbide, fumose o limpide e luminose, che il vento disperde e abbatte, o che guizzano dritte verso il sereno, e il crepitare largo riempie lo spazio di una voce sola che ha in sé miriadi di voci. Così riluce e strepita mentre io lontano sto col mio cuore solitario e chiedo con l'angoscia di chi si vede distruggere il terreno dove posa, chiedo perché non anch'io mi possa abbandonare all'impeto selvaggio della vita, perché non anche io faccia fiammeggiare la mia fiamma e risuonare il mio nome. Pure io mi sento incorrotta e inesausta questa intima forza che mi spinge avanti avanti — dove... che in nessun luogo mi spinge, ma mi strugge il cuore e m'allarga il petto e vuole, vuole la vita. — Dunque, perché? che cosa c'è fra me e il mondo per cui sembra che io non possa mai attingerlo? Ben dice una voce in me: tu non lo fai e non lo potrai mai fare perché tu non ti muoverai fino a che innanzi a te non vedrai la meta luminosa, la tua forza non potrà mai essere forza incosciente; ciò che ti separa dal mondo non ti separa dal mondo ma l'annienta in te — è la ragione questa, la ragione di te e dell'universo; la ragione che trascende gli argomenti umani. Questa tua ragione vuol conoscere se stessa e in sé ogni cosa, per cui quando a te apparirà la meta vedrai con chiari occhi che la meta di te sei tu stesso e come è il principio così è la fine, e la tua forza conflagrerà in fiamma luminosa nella perpetua serena immobilità del tuo spirito.

In tanto nel caminetto della mia piccola stanza arde la legna in una chiara e crepitante conflagrazione, e il calore s'irraggia, che m'accarezza le membra, e la caffettiera fuma e promette il buon caffè che mi sferzi i nervi, e il fumo della sigaretta scende aromatico e forte a molcermi e la bocca e i polmoni; e il benessere costituito di tutte queste care piccole cose m'avvolge il caro corpo, lo seduce, lo ammorbidisce, lo illibidinisce, lo rende frollo, pesante, vile. E nella fronte congestionata il pensiero s'addormenta domesticamente, e lo sguardo lucido fissa la fiamma compiacente, stupido. Vuoi anche la gioia vanitosa che qualcuno ti veda e creda che tu pensi? E miri come nella tua grave macchina si compie il prezioso miracolo? O vuoi sorridere di pietà sull'attività altrui? sì che altri pensi che ben più alto tende l'arco della tua vita. — E se pur pensi, ben miserevole cosa sei, che volgi le spalle a ogni forma di vita più forte, per illanguidirti nelle piccole gioie della tua solitudine: non l'amore, non la lotta, non la gloria: hai distrutto in te ogni umanità.

Che se son misere pur nella loro apparente bellezza le volontà sociali che turbinano nel mondo; l'uomo nella sua forza, nella sua vita naturale, nel giuoco delle sue potenze ingenue, nella libertà della sua vita selvaggia, è uno spettacolo più profondamente bello d'ogni altro; solo di fronte al grande mistero dell'essere che egli non indaga ma intuisce; solo di fronte agli altri uomini, che come lui vivono soli e selvaggi senza la parola che veli e turbi l'unità dell'essere, senza la società che elevi a codice l'egoismo e la conservazione degli uomini, e mentre li toglie dall'universalità della loro incoscienza, li avvinca in servitù che la paura ha creato e faccia loro crescere sotto la propria egida ipocrita le tante piccole e grandi viltà sentimentali, che la crescente finzione morale codifica.

Così credo parlasse un giorno un germanico Zaratustra, che fu anche bestialmente fulvo. E da lui derivano tutte le bestie più o meno fulve che da allora cominciarono a infestare il mondo. E si compiacquero di rappresentare quest'umanità ingenua, e di arrivare a questa si sforzarono attraverso gli atti semplici della loro vita, e in questi atti videro il significato non solo di quella vita originaria, ma *etiam diu* della intuizione universale che secondo il maestro ineriva a quella. Sicché ogni loro atto divenisse pregnante di significati. Così ἔλαθον di volitare beatamente in una perpetua rettorica che ben si potrebbe definire l'unico misticismo disonesto: mistico filosoficamente e disonesto artisticamente. Filosoficamente mistico perché è una manifestazione d'impotenza nel tempo stesso che della volontà di uniformare la vita alla visione raggiunta. Ma *in primis* d'impotenza: attribuire a una parte dell'universo — che è universale alla mente che la contempla in quanto è parte incosciente — la dominazione (la coscienza) di queste universalità; mettere come imperativo all'uomo d'ora la libertà dell'uomo in natura: ecco la filosofia e la morale eroica. Risulta da questo l'uomo che fa d'una sua idea particolare l'universale intuizione della realtà e che abbatte ogni impedimento per far trionfare quest'idea ed esser così libero. — *Libertà*? quale è la libertà dell'uomo in natura? è la libertà che tutte le parti dell'universo hanno: in quanto vivono secondo la loro legge senza averne coscienza. Ma se ne acquistano coscienza hanno nello stesso tempo la conoscenza che questa legge è la loro perché deve esser la loro e che tanto sono schiave quanto dura la loro vita. Così la vita dell'uomo in natura quando cessi dall'esser bestiale è vita schiava e cosciente di questa schiavitù. Non altrimenti schiave sono le bestie fulve individualistiche dei nostri tempi.

Dov'è allora la libertà per l'uomo? È nel suo pen-

siero, perdio, il quale per cerchi che s'allargano come l'onda dall'individuo attraverso tutti i gradi dell'umanità fino all'universalità, giunge alla contemplazione dell'infinito. E l'uomo s'innalza eroicamente e si purifica: le arti imitative lo rappresentano nei suoi vari atteggiamenti misticamente eroici, la musica manifesta l'empito della sua volontà. È una bella parola: la contemplazione dell'infinito. — Conoscere: conoscere se stesso, e in se stesso l'universo: razionare l'universo e dargli un nome. Ridurre tutto a un principio, la propria lingua a un'armonia — e poi morire: ecco la vita dunque.

Dicono: nei momenti di grazia uno comunica con le cose, le intuisce nel loro vero essere, ha verso di loro l'amore e l'interesse universale: e allora ricrea o crea l'universo, e quando l'ha creato, tutto comunica con lui non bestialmente, non come parte ma come centro dominatore: ecco l'altro termine.

Ah no, che questa comunicazione, e questo interesse è un'altra finzione dello spirito di conservazione dell'uomo che non si può mai eliminare.

L'uomo se e quando pensa ha tutta la libertà che ci può essere nel pensiero, e per un piccolo spiraglio di pensiero esso può uscire dalla rete dei suoi interessi inferiori. — E allora a che si riduce questa contemplazione e questa dominazione dell'infinito? A un « razionare ». E bene lo dava a capire Kant, questo proletario della filosofia, quando s'occupava tante determinate ore della sua giornata a « pensare ». Risolvere problemi, sciogliere indovinelli, intrecciar paglia a far cappelli, fare gli equilibristi, i funamboli, gli istrioni: questa è la filosofia. — Uno l'ha preso da questa parte il problema della conoscenza? Bestia! Coglione! Bisognava prenderlo dall'altra, cambia nome alla parte, cambia nome al risultato: ecco una nuova « scoperta » (*c'est le mot*) filosofica. Va'! che sei battezzato.

Questa dovrebbe essere libertà? o libertà dovrebbe essere nelle fotografie che le arti ti fanno compiacenti di queste tue forze? come le fotografie dei corridori in pista. — Libertà dovrebbe esserci nei fonogrammi degli urli che emetti in questi tuoi magnanimi sforzi? Le cataratte di note che le sinfonie ti scaraventano addosso bene ti titillano l'orecchio e l'anima, mentre con sagge leggi armoniche sembrano quasi trarre l'unità dell'essere e la serenità della divina contemplazione. — Ahimè libertà del pensiero, e *omnino* libertà dell'uomo, a che questa nostra faticosa ricerca, per questa suprema illusione, per questa ultima finzione del nostro egoismo?

Μὴ φῦναι τὸν πάντα νικᾷ λόγον.

II

(1909-1910)

15.

DISCORSO AL POPOLO

Primi giorni del novembre 1909 [1]

Voi mi battete e siete nel diritto! m'ucciderete e sarete ancora nel diritto! Ma diritto mio è la libera parola; e vostro dovere l'ascoltarmi. Poiché se l'atto fu brutale e se giustifica l'espressione brutale della vostra sorpresa, non fu brutale la mente, non fu nemica a voi. È l'amore per voi, per l'idea che oggi vi riunisce che ha fatto sì ch'io mi son ribellato e mi ribello ad un entusiasmo che non corrisponde alla vostra volontà, o fratelli, a quella volontà che vi fa forti contro la tirannide di Spagna. Se domani voi doveste ancora riunirvi e non con lo sdegno indeterminato d'oggi, ma con l'indignazione fresca, con la ferita viva, con la minaccia presente, se doveste domani riunirvi qui per affermare la vostra volontà fino in fondo, per far trionfare coi fatti e nella vita attuale, e per l'interesse vostro personale d'ognuno — contro le autorità costituite dalla legge, contro le autorità costituite dal danaro, contro governo e borghesia — quell'ideale che oggi vi

[1] [Scrisse queste pagine subito dopo aver letto in un giornale che degli operai, i quali si erano raccolti per protestare contro la condanna di Ferrer, avevano applaudito un areoplano, che per caso era passato sopra la piazza in cui tenevano il comizio. M. immagina di aver reagito violentemente contro questo loro entusiasmo e di esser stato perciò malmenato dalla folla, alla quale egli avrebbe poi tenuto questo discorso].

muove, fratelli, quel mirabile istrumento che ora avete applaudito, misurerebbe su di voi la sua forza, e alle fucilate dall'alto risponderebbero dal basso, davanti e a tergo e ai lati altre fucilate a seminar la morte fra le vostre file, a spegnere nel sangue il vostro sdegno, a rovinare per sempre le vostre speranze più care. Finché queste speranze sono vaghe e lontane, finché voi soffriate in silenzio la vostra miseria materiale e sociale, voi siete un'innocua moltitudine d'infelici da sfruttare; e la società borghese vi sfrutta, in pace e in silenzio; e perché vi tiene col giogo del vostro bisogno e della vostra debolezza, non ha bisogno di farvi sentire la forza micidiale delle sue armi. Ma le sue armi le prepara nel silenzio e nella pace e le sa coprire con le apparenze luminose d'umanità e di progresso, e voi — voi le applaudite!... Ma il giorno che voi acquisterete piena coscienza dei vostri diritti e della vostra forza, il giorno che sarete raccolti attorno ai vostri eroi, attorno ai « Ferrer » della vostra rivoluzione, sotto le bandiere della libertà popolare, il giorno che vorrete affermare l'inizio della nuova vita di giustizia e di fede — quel giorno, fratelli, l'umanità e il progresso della borghesia vi riveleranno la loro vera faccia, vi stringeranno in un cerchio di ferro e di fuoco, senza pietà per gli schiavi che si ribellano. — Voi sarete schiavi in eterno se non arriverete a smascherare la miserabile ipocrisia della potenza borghese, che copre di fiori le sue difese e nasconde in seno il pugnale. Ma la potenza è vostra, fratelli, a voi appartiene il futuro, poiché voi avete la « fede », e vostro è il diritto. — La società borghese poiché ha usurpato la potenza non sua, con la forza che le proviene soltanto dalla vostra attuale debolezza, poiché non ha altra fede che la sete di guadagno, non altro diritto che la tirannide, ha bisogno della scienza che le metta in codice gli obbrobri della sua prepotenza, della scienza che le dia armi di forza smisurata e ordigni di guerra

che dominino il mare la terra e il cielo, ha bisogno del governo che tragga dalle vostre stesse file gli uomini necessari a tener schiavi voi, guardie, carabinieri, soldati. Fratelli, voi avete applaudito al simbolo della potenza che vi schiaccia. — Ma vi scuoterete voi dalla vostra inerzia, v'unirete tutti, porterete ognuno il contributo del suo amore fraterno, e della sua forza disperata, nata dalla diuturna sofferenza — e allora sarete invincibili, allora questo vano edificio della potenza borghese che vi domina e che voi rispettate, che vi domina soltanto perché voi lo rispettate, crollerà tutto con le sue leggi, le sue istituzioni, la sua scienza vana, la sua morale ipocrita — gli eserciti dei preparatori, gli eserciti degli esecutori della tirannide spariranno: scienziati, impiegati, soldati saranno razze estinte, nel nuovo mondo. — E sarà il mondo dove regnerà l'« uomo », l'uomo del lavoro, l'uomo sano nel corpo e nella mente, l'uomo che non avrà il bisogno di leggi ingiuste, e perché ingiuste complicate, per esser sicuro del suo fratello, non di milizie e d'armi faticosamente congegnate per esser sicuro dei suoi nemici: ma la sua fede, e il lavoro comune, e la compagine stretta dall'amore fraterno, gli saranno governo e legge e difesa nel regno del lavoro e della giustizia. Fratelli, in ognuno di voi dorme quest'uomo del futuro e aspetta il giorno del risveglio — fratelli, io sono un oscuro, ma in me parla la voce di quest'uomo. Non anche uscito e rientro nell'oscurità, queste sono le mie prime parole e saranno le mie ultime. Domani forse nelle mani della giustizia borghese in agguato intorno a noi io subirò la sorte che attende Ferrer. Ma se ciò potrà illuminare la vostra coscienza, affrettare il vostro risveglio e approssimare l'avvento dell' « uomo » e del suo regno, io sarò lieto della morte. — Addio Fratelli — viva il lavoro e la giustizia — morte alla borghesia.

16.

Ἤδη κέκριται ὁ φιλόψυχος [1]

[*Ultimi mesi del 1909*]

— Io so che tu mi tradisci.
— Come?
— Lo sai.
— Non lo so.
— Ma lo fai.
— Come?
— In ciò che fai e non sai ciò che fai.
— Mio Dio! che devo fare?
— Lo sai.
— Non lo so.
— Ma lo sai che non lo fai.
— Come?
— In ciò che fai, senza sapere, ciò che non devi fare.
— Ahimè, ch'io non posso non fare ciò che faccio.
— Se non sai quello che fai non sai se lo puoi o se non lo puoi, ma non lo puoi sapere.
— Ma com'è che faccio ciò che faccio s'io non lo so, né posso sapere se lo posso non fare?
— Perciò appunto lo fai, perché gli altri lo vogliono, e tu non lo sai.
— Ma io sono libero, non obbedisco a nessuno.
— Tu non sei né libero né schiavo.
— Ahimè.
— Tu non sei ma gli altri sono in te.
— Nadia! [2]

---

[1] [« Chi si attacca alla vita è già giudicato »].
[2] [È il nome di persona morta qualche anno prima].

— Non più!

— Nadia io t'amo ancora.

— Non hai mai amato né me né altri, ma in tutti sempre te stesso.

— Nadia io t'amo ancora.

— Taci! soltanto colui che « è » può amare chi non c'è più e non lo può più amare.

— Ma tu non m'hai amato mai.

— T'avrei amato se tu fossi stato tale da amare senza chiedere d'essere amato.

— Ma io soffersi e soffro, Nadia, tu non hai pietà di me.

— Pietà sì, poiché soffrirai più che non hai sofferto, e sarai miserabile più che non sei stato, e molti e molte avranno pietà di te: nessuno amore.

— Nadia tu non hai pietà di me.

— Pietà sì, poiché la pietà va al miserabile che non ama e non può essere amato.

— Oh io saprei ben amare chi m'amasse, tanto ne ho bisogno!

— Povero Carlo! non lo saprai mai, poiché nessuno può amare chi ama solo l'amore di cui ha bisogno, che se n'ha bisogno vuol dire che non l'ha. Tu non hai niente e niente puoi dare, ma chiederai sempre, sempre più miserabile, che non « sei » e non puoi amare, ma chiedi l'amore per illuderti d' « essere » qualcuno. Ma nessuno può amare chi non « è ».

— Nadia io m'uccido!

— Perché?

— Così forse mi stimerai tale che viva me vivo ameresti.

— Povero Carlo! è tutto invano ciò che uomo vano fa per bisogno e non per amore: Vivi e soffri! Addio!

17.

DIALOGO

fra coloro che « sono », perché hanno defunto il loro ufficio provvisorio sulla terra, fra le *γυμναῖς ψυχαῖς ἐν τῶν μαχάρων νήσοις.*

[*Inverno 1909-10*]

Le anime in quanto sono ignude non hanno « alcuna volontà », non hanno quindi disposizioni né cose relative alle disposizioni né modo di determinarsi né continua mancanza, non hanno corpo, non hanno tempo né spazio né principio né fine. Ma « sono » *καθ' αὑταὶ ἀεὶ γενηταί*, libere e potenti d'ogni « cosa ». Poiché esse sono fuori del tempo e dello spazio, ogni punto dell'infinito tempo e dell'infinito spazio « è per loro presente »: attuale. — Così che esse possono contemplare la propria vita vissuta in terra.

L'anima di Napoleone parla con l'anima di Diogene.

Diogene. Certo tu rimpiangi.

Napoleone. Non rimpiango ma confesso che qui mi par d'esser un po' a Sant'Elena. Vero è che qui ho tutto ma appunto per questo sono morto. Vita era quando non avevo tutto ma io sapevo conquistare quello che era possibile.

Diogene. Dimostra la nullità del possesso *κατὰ τὸν χρόνον καὶ κατὰ τὸν τόπον.*

[. . . . .]

Diogene. Dunque perché la tua potenzialità ti fosse qualche cosa era necessario che ci fossero tutte queste cose.

Napoleone. Almeno così pare.

Diogene. Tu m'hai detto che comandavi tutta l'Europa?

Napoleone. Τόδε γε εὔχομαι δυνηθῆναι.

Diogene. Disponevi di vita e morte dei sudditi.

Napoleone. Sicuramente, ma che cosa...?

Diogene. Perché dunque ai tuoi sudditi la vita fosse qualche cosa era necessario che ci fosse il tuo beneplacito?

Napoleone. Certo, ma non....

Diogene. Ti ricordi ciò che abbiamo prima affermato della tua potenzialità?

Napoleone. Che essa era grandissima.

Diogene. Certamente, ma quanto all'esserti di godimento o no?

Napoleone. Ridillo tu.

Diogene. (*ripete*) Perché la tua potenzialità ti fosse qualche cosa.... Si comporta dunque la tua potenzialità in rapporto alle cose, come la vita dei tuoi sudditi in rapporto a te. — E come chiami i sudditi?

Napoleone. Sudditi, perbacco, servi, canaglia, quand'ero console... quand'ero imperatore... quand'ero arrabbiato.

Diogene. Questo sta bene, ma io non ho chiesto come li chiamavi quando li chiamavi, ma come li chiami ora, che cosa significa per te suddito, un uomo libero o dipendente?

Napoleone. Dipendente.

Diogene. Che è per sé o appartiene allo stato e al capo dello stato?

Napoleone. Che appartiene al capo dello stato.

Diogene. Dunque come i sudditi appartenevano a te così la tua potenzialità apparteneva alle cose a proposito delle quali s'è esplicata. Senza la Francia, l'Italia, la Rivoluzione, la Spagna, la Russia tu Napoleone non saresti quello che sei, Napoleone.

Napoleone. Ma io sarei stato io in ogni caso, anche sconosciuto, anche « solo » e senza mezzi. L'ha detto un tuo discepolo. *Virtus ad bene vivendum se ipsa contenta est.*

Diogene. Dimmi imperatore, con che cosa mangi, cammini, parli ecc.?

Napoleone. Col mio corpo.

Diogene. La *virtus* del corpo è dunque che ogni cosa concorra alla salute del tutto perché il tutto possa determinarsi in rapporto alle diverse cose come sarebbe a dire il cibo, la donna, il compagno da battere, l'aria da respirare. Allora tutto il corpo è la *virtus* di fare queste cose.

Napoleone. Proprio così.

Diogene. Dimmi, imperatore, che cosa mangiavi tu... ecc. ecc. — per essere contento — dunque la *virtus* non era contenta con se stessa, non mangiava se stessa.

[. . . . .]

Diogene. Ora hai piacere della tua campagna in Italia?

Napoleone. No.

Diogene. E della tua incoronazione, e della presa di Vienna, e del sole d'Austerlitz e....

Napoleone. No, no, tutto ciò per me non è più.

Diogene. Eppure, vedi, tu le hai qui tutte presenti come esse ti furono care un giorno; come mai ora ti sono indifferenti?

Napoleone. Che piacere mi può dare la campagna d'Italia quando nello stesso punto vedo la campagna d'Egitto, e la campagna di Prussia... e non solo, ma quando nella stessa campagna d'Italia il passaggio delle Alpi è nello stesso punto della battaglia d'Arcole, della presa di Mantova... non solo ma nello stesso passo delle Alpi il principio è nella fine — e ogni passo è insieme a ogni altro passo, ogni sprofondamento di una ruota di cannone insieme con la sua liberazione.

Diogene. Dunque la liberazione di una ruota di cannone ti dava piacere perché seguiva il suo sprofondarsi — e perché così il cannone poteva seguitare a correre verso le pianure d'Italia?

Napoleone. Proprio così.

Diogene. E ogni valico superato t'era piacevole in quanto prima temevi di non lo poter passare, in quanto t'apriva la via ad altri valichi fino a giungere in Italia.

Napoleone. È così, erano quelle dure ma gloriose fatiche.

Diogene. E quelle dure fatiche t'erano piacevoli perché in loro sentivi il sapore della futura vittoria?

Napoleone. Così era.

Diogene. E in queste vittorie sognavi il futuro impero?

Napoleone. Spieta lu iai ta braghessis (leva di tasca il *Cinque Maggio* di Alessandro Manzoni e legge) « L'ansia di un cor che indocile — serve pensando al regno »...

Diogene. E quando avesti l'impero di Francia, esso non ti fu che un mezzo all'impero di tutto il globo.

Napoleone. Così.

Diogene. E se gli dei non t'avessero fatto naufragare nelle onde della Beresina, l'impero di tutto il globo ti sarebbe stato soltanto mezzo a chissà quale altra impresa fortunosa.

Napoleone. Nessuno m'avrebbe fermato.

Diogene. Così dunque l'impero del globo ti sarebbe valso solo come speranza a un più vasto impero.

Napoleone. Certo: era indegna di me ogni sosta.

Diogene. E come questo impero del globo, così l'impero di Francia, così ogni successo, ogni passo della tua vita dal giorno che per la prima volta apristi gli occhi lacrimosi alla luce del sole e col debole vagito e l'agitar delle piccole braccia e delle *kupfelformige* gambe, o imperatore, chiedesti il petto materno.

Se per sé la tua potenzialità non è niente, è chiaro che quando tu come dici avevi piacere di lei, credevi d'aver piacere di lei, ma in realtà godevi in anticipazione delle cose future, alla sicurezza delle quali sapevi concorrere il tuo atto presente.

Tu non godevi della tua potenzialità, ché non si può godere di ciò che non è, « ma la vivevi bensì »: eri la tua potenzialità in quanto ti proiettavi nel futuro. — Infatti tu ora t'annoi.

Napoleone. E come anche.

Diogene. Chi s'annoia: chi ha ciò che gli fa piacere o chi non ha cosa che gli faccia piacere?

Napoleone. Il secondo.

Diogene. ....[1].

18.

HENRICH IBSEN – HEDDA GABLER

[Dopo altre citazioni c'è infine la seguente]:

« Ich weiss nur dass Ejlert Lövborg den Mut gehabt hat, das Leben nach seinem eigenen Sinne zu leben.... Dass er Kraft und Willen hatte, vom Gastmahl des Lebens afzubrechen — so früh ».

(Atto quarto — ultima scena)

[M. aggiunge]:

Stirb zur rechten Zeit!

19.

[PAOLINO]

Paolino era un bravo ragazzo. Quando giocava ai soldati non diceva mai « voglio essere io il generale, altrimenti non giuoco più », quando era a tavola non prendeva mai lui prima le più belle frutta ma lasciava che prendessero prima gli altri, e anche quando rice-

[1] [Il dialogo, abbozzato in fogli diversi, e di cui qui sono state omesse alcune parti, è rimasto incompiuto].

veva dolci in regalo per lui proprio, faceva allo stesso modo; egli era più forte e più destro degli altri, ma non diceva mai « facciamo a chi è più forte » o « facciamo a chi corre di più »; quando vedeva invece che un suo compagno non poteva portare un peso lo prendeva e lo portava lui, o se bisognava andare a prendere qualcosa lontano andava sempre lui di corsa. Perciò tutti gli volevano bene e gli dicevano « Paolino aiutami a portare questo cesto », « Paolino vammi a prendere legna », e Paolino faceva tutto volentieri. Così i bambini non si divertivano se non c'era Paolino, ch'era più forte e più destro di tutti e sapeva inventare i più bei giuochi, e quando facevano ai soldati volevano sempre che fosse lui il generale; e i grandi dicevano « quando c'è Paolino si può esser sicuri », « Paolino è come un uomo ». — E Paolino era contento di far proprio lui contenti gli altri, ed era superbo che gli altri avevano bisogno di lui per esser contenti; solo gli dispiaceva quel « come ». Egli pensava « perché dicono ' come un uomo '? dovrebbero dire ' Paolino *è* ' un uomo '! allora sarei contento davvero »; e andava a confortarsi nel pollaio e divideva i suoi dolci con le galline.

A una specialmente voleva bene perché era tutta bianca, e la prendeva in braccio e la stringeva e la accarezzava; un giorno la trovò tutta sporca: « Povera gallina — disse — chi t'ha conciata in questo modo... vieni dal tuo papà... che ti farà tutta bianca... più bianca di prima... sarai contenta? poi ti darò dolci, poi ti metterò a letto... ». E andava lavandola e fregandola, e tanto facendo e con tanta foga, che la gallina per troppa contentezza crepò.

— Bravo Paolino! — gli disse la mamma — non lo sai che non bisogna tormentare le bestie?

E Paolino tutto in lacrime:

— Io... io non volevo tormentarla... io volevo far piacere alla gallina perché era tutta sporca.

— Tu non puoi sapere quello che fa piacere alla gallina — sentenziò la mamma — vedi, invece di farle piacere la hai ammazzata; bisogna studiare, e quando sarai un uomo saprai anche questo.

Paolino non pianse più, ma se ne andò via tutto mogio e umiliato — voleva andar nel pollaio come al solito a confortarsi — ma quando lo vide gli venne nuovamente il groppo alla gola — e scappò via lontano.

Ma poi adagio adagio tornò dentro, camminava con cautela per non pestar le galline che ruzzavano intorno; egli evitava anche di toccarle e si mise in un angolo a guardare soltanto; egli osservava come picchiavano col becco sul terreno per mangiare; ma non ingoiavano tutto; qualche volta sollevando il becco in alto dopo aver picchiato, invece di ingoiare lo riabbassavano subito per risputare quello che non andava loro a genio; e quel gesto era proprio quello che facevano quando Paolino dava loro dolci e le costringeva a ingoiarli. Allora Paolino pensò « ecco se io dò loro da mangiar dolci, questo anche non fa piacere alle galline, e forse anche dopo gli vien male, e muoiono ». D'allora in poi non le forzò mai più a mangiar dolci e invece portava loro sempre grano, e pane nel latte e tutte quelle altre ghiottonerie delle galline...

E la mamma lo guardava con compiacenza e diceva: « Le galline non sono state mai così grasse e così belle come ora; Paolino è proprio un bravo ragazzo, « è come un uomo! ».

Ma una mattina venne la cuoca e si mise a palpare le galline, perché voleva prender la più grassa.

— Ma come sono grasse tutte — andava dicendo. E Paolino era tutto rosso dal piacere, perché vedeva che la cuoca se ne intendeva.

— E guarda questa — le disse egli porgendo alla cuoca una gallina quasi tutta bianca, che aveva preso nel suo cuore il posto della povera defunta — questa

è la più grassa di tutte e la più brava anche, che sa mangiare più di tutte.

— Davvero — esclamò la cuoca — davvero questa è una bella gallina; bravo Paolino tu sei il dottore delle galline.

— Eh! — fece Paolino serio serio con l'aria d'un uomo che sa per che dura scuola è arrivato alla sua conoscenza.

— Ma com'è pesa, ma com'è soda — esclamava la cuoca e la guardava con compiacenza tenendola sollevata con una mano e con l'altra palpandola sotto il petto e sotto le ali e nelle parti più riposte; e s'incamminava verso la casa.

— Ma dove vai? — chiese Paolino — bada a non la lavare, quella macchia, sai, non è sudiciume, è una sua penna proprio sua, non la lavareee!

— No, no sta tranquillo non la lavo — disse la cuoca ridendo (*warf die Kökin lachend zurück*).

E Paolino dietro:

— E non le far male, che è la più buona di tutte.

— Altro che buona — sghignazzò la cuoca — sentirai com'è buona.

— Sentirai? — fece Paolino stupito — quando sentirò? — Pensava « forse anche la cuoca vuol dire che sentirò appena quando sarò grande, ma io so già ora, io so che è buona e so quello che le fa piacere ». Ma la cuoca era già davanti all'acquaio e Paolino sentì a un tratto la sua gallina gridar disperatamente.

— Nooo! — proruppe correndo verso l'acquaio — non le far ma... —. Ma giunto vicino vide che la cuoca teneva la gallina stretta sotto il braccio e con un lungo coltello affilato finiva di segarle il collo, mentre quella si dibatteva e gridava sempre più debolmente, finché il grido morì in un rantolo. Paolino allora riprese la voce e tentando di strapparle la gallina dalle mani si mise a urlare.

— Cattiva, cattiva, lo dirò alla mamma, io lo dirò, cattiva andrai all'inferno...!

La cuoca rideva:

— Ma che hai, ma che hai? Sta fermo, sentirai come sarà buona... guardi un po' signora — disse poi volgendosi alla signora che accorreva a quel gridio — guardi...

— Mamma, mamma, — gridò Paolino correndole incontro con abbandono — mamma guarda... la cuoca... la gallina...

Ma:

— Che cosa sono queste scene Paolino?! — disse severamente la signora che aveva capito di che si trattava. Paolino spalancò gli occhi e le parole gli morirono nella strozza.

— Paolino — continuò la signora ancora più severa quanto più temeva d'entrare in discussione — Paolino va' di là, questi son capricci da bambini e non da uomini.

— Ma... ma, proruppe Paolino mangiando le lacrime... — ma io non voglio — esser uomo *allora*. — E scappò via.

— Peccato — disse la signora a conclusione — peccato che abbia certi grilli, sarebbe proprio un ometto.

20.

[PRINCIPIO D'UN DIALOGO SUL SENTIMENTO]

— ... Lì in campagna ci hanno il sentimento vero, hanno la sincerità della vera vita, hanno il cuore aperto e vivo, e godono la piena libertà. Io non posso finir di ammirarli questi uomini che stanno nella via sicura, mentre noi ci affatichiamo in vane aberrazioni, e lodo il sentimento che essi hanno, il vero sentimento!

— Io convengo con te pienamente, e apprezzo questo tuo modo di sentire sulle cose, tanto più in quanto mi sembra il sentimento un dono così alto che un sentimento falso non possa avere per sé un'esistenza, ma debba appoggiarsi a qualcos'altro per sussistere.

— Certo: non essere per sé, ma servire a fini egoistici, mentre il sentimento non serve a nessun fine.

— Allora non tende a nessun resultato?

— Certo no.

— Non si giudica dalle conseguenze, ma dall'intenzione pura?

— Proprio così: il sentimento è per sé in quanto è.

— Ma il sentimento mangia, beve e dorme, e veste panni?

— Non ti intendo.

— Voglio dire se il sentimento è una cosa che ha vita propria oppure

[qui il frammento finisce: in un foglietto separato, il verso di un biglietto, c'è un cenno di quel che doveva essere lo svolgimento]:

Si necessita l'avversario all'affermazione che il sentimento è uno, assoluto; per cui o si ha sentimento o non si ha sentimento — identificazione di sentimento con vita — non c'è vita senza forma — non c'è sentimento senza contenuto — il contenuto del sentimento è la forma della vita — tutto ciò che vive ha una data forma di vita e un vero sentimento — ogni sentimento che ha un oggetto ha anche un soggetto — il soggetto è determinato dall'oggetto — ma l'oggetto non è che in quanto determinazione del soggetto — dov'è una vita più vita della vita, un sentimento più sentimento del sentimento? — dov'è « la » vita, « il » sentimento, « la » libertà?

21.

Περὶ κυνοφιλίας

Πείνῃ καὶ δίψῃ ἀναγκασθεὶς ἦκε ὁ μέλας κύων εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων δόμον. ἔτρει μὲν αὐτοὺς ἀλλ' οὐκ ἦν ἐν αὐτῷ τοῦ φυγεῖν θυμός — ἐπεθυμεῖτο γὰρ τῶν σιτίων.

Καὶ εἶδεν ὁ σοφὸς τὸν μέλαν κύνα ὡς ἐπ' ἔσχατα ἐπήχθη τρέμοντά τε καὶ πεινῶντα καὶ ἔλεον ἐποιήσατο ἐπ' αὐτῷ. ἐδέξατο δὲ τὸν κύνα ἐς τὸν μέγαρον καὶ ἔδωκεν αὐτῷ καὶ ἐσθίειν καὶ πίνειν. καὶ ἠγάπησε αὐτὸν ζῷον ὄντα — ἅτε ἐν αὐτῷ ἀνέγνω ἑαυτόν — καὶ ἥσθη τῆς τοῦ κυνὸς ἡδονῆς καὶ εὐφράνθη διὰ τῆς τοῦ κυνὸς ἀναψυχίας. — ἔλαθε γὰρ φιλοψυχῶν.

Οἱ δὲ τοῦ δόμου ἐπιστάται ἐπελθόντες, οἱ τοῦ σοφοῦ γονεῖς, αὐτῷ μὲν σφόδρα ὠργίσαντο ὡς ἀτεχνῶς παίζοντι, τὸν δὲ κύνα πολλῇ βοῇ τε καὶ πρὸς βίαν ἐξήλασαν, τὸν πτῶκα.

*Διὸ ἠγανάκτησε ὁ σοφὸς αὐτῶν φιλαυτούντων πειρώμενος, ἀλλὰ οὐδὲν εἶπε. — ἀνεγνώκει γὰρ τὴν ἑαυτοῦ φιλοψυχίαν καὶ * τὸ ἔρως ἀμαυρίᾳ ἐπ' οὐδὲν τεθηκός, * (sic) καὶ ἑαυτὸν οὐδὲν ὄντα.*

Καὶ ἠγανάκτησε ἑαυτῷ καὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀγανακτήσει — καὶ ἔτρεσε δὶ ἐνέργειαν καὶ φιλαγαθίαν ὥσπερ ὁ κύων διὰ φιλοψυχίαν. ἔδεισε γὰρ τῆς Νυκτὸς τῆς τῶν Εὐμενιδῶν μητρὸς, τῆς ἀμαυροῖσιν καὶ δεδορκῶσιν ποινῆς, — καὶ τοῦ θανάτου ἐπεθύμησε. —

Ἀλλὰ μάλ' αὖθις ἔν τε λύπῃ καὶ ἐν ἐνεργείᾳ, ἔν τε φιλαγαθίᾳ καὶ ἐν θανάτῳ φιλοψυχίαν ἀνέγνω — ἀργιάν δὲ χωρὶς τούτων.

Cucù cantaba la rana
cucù debajo del rio

Τὸ πᾶν γὰρ οὐδέν.[1]

---

[1] [Il fatto a cui si allude in questo apologo ha realtà autobiografica: ne parla A. Capitini in « Letteratura » citata nell'introduzione. Le parole che sono state poste fra due * certamente

22.

UN INCIDENTE

[1910]

1° *atto, ultima scena — il fuoco del capannone del ballo — fuga di lui e di lei.*

O. Devo tornare, lì sotto invocano aiuto.

---

contengono delle sviste e come greco sono poco sostenibili; tuttavia dal contesto il senso risulta chiaro. Ecco la traduzione dell'intero apologo:

AMICIZIA VERSO UN CANE

« Da fame e da sete costretto venne il nero cane alla casa degli uomini. Temeva, sì, costoro, ma non aveva l'animo di fuggire; perché era bramoso di cibo. E vide il saggio il nero cane, come tremante e affamato fosse ridotto all'estremo, ed ebbe pietà di lui. Accolse il cane in casa e gli dette da mangiare e da bere, e volle bene a questo animale, in quanto riconobbe in lui se stesso vivente, e gioì della gioia del cane, e si rallegrò del ristorarsi del cane; non si accorse che in ciò amava la propria stessa vita. Ma sopraggiunsero i padroni di casa, i genitori del saggio, e si adirarono fortemente con lui, sembrando loro che avesse agito da ragazzo, e cacciarono via a viva forza e con grande clamore il cane, povero spaurito. S'indignò di questo il saggio, vedendoli così egoisti, ma nulla disse; perché s'accorse del suo proprio attaccamento alla vita, e che ciecamente aveva collocato il suo amore su di un niente, e che niente era egli stesso. E s'indignò contro se stesso e contro il suo stesso sdegno, e la sua intensità di vita e la sua richiesta del bene lo fecero tremare, come l'attaccamento alla vita faceva tremare il cane. E temè la Notte, madre delle Eumenidi e punitrice dei ciechi e dei veggenti, e desiderò la morte. Ma nuovamente e nel dolore e nell'attività, e nell'amore del bene e nella morte riconobbe l'attaccamento alla vita. La pace invece non ha a che fare con queste cose.

Cucù cantaba la rana
cucù debajo del rio.

Poiché tutto è niente. »

I due versi spagnoli sono il ritornello di una canzone che molto piaceva al M., ricordata nella lettera n. 71: CAMPOAMOR, DOLORAS, *Lo que se piensa al morir.*].

E. Resta, non mi lasciare.
O. Non posso, le fiamme rompono il tetto. Sono tutti lì.
E. Resta, non mi lasciare — se tu morissi.
O. Sono tutti perduti, io...
E. Devi vivere per me...
O. Il tetto è tutto in fiamme, e la porta è ancor sempre chiusa... Sono tutti perduti — bisogna abbatterla — Addio.
E. Nòoo (*s'avvinghia a lui*) t'amo, non voglio perderti.
O. Lasciami — (*si svincola*).
E. (*barcolla*) Ah! tu non m'ami.
O. (*la sorregge*) Povero amore.
E. (*si riavviticchia*) Resta, resta, se noi ci amiamo che importa il resto....
O. Hanno aperto una breccia — si calpestano — non possono uscire — maledetta porta! — Senti come urlano — Gran Dio! lasciami.
E. (*lotta silenziosa, con la violenza e con le carezze. Suonano a stormo*).
O. Lasciami andare! Deh...
E. Baciami!
O. (*la bacia*).

In quel punto si leva un urlo selvaggio. Una luce rossa illumina la scena. Il tetto è crollato.

E. O. (*si lasciano*) Ah! il tetto!
E. (*cade svenuta*).
O. Mio Dio — mio Dio — tutto è finito! (*s'abbatte piangendo, presso di lei*).

23.

LO « STABAT MATER » DI PERGOLESI

Dopo i secoli di oblio ieri ha echeggiato tra noi la generosa voce di Giov. Batt. Pergolesi. Non il faticoso lavoro di (chi) compone, dispone, ordina per aver

fatto, ma l'ultimo canto d'una giovane vita che, distrutta dal male fisico, non spera più nel futuro, e tutta ardendo della propria fiamma, dà tutta se stessa in un punto — così che chi la senta vedrà sempre davanti a sé, quasi concreta e tangibile, l'immagine della passione, che, svincolata dalle cose del più e del meno, dell'oggi e del domani, abbraccia via via tutte le cose nel suo amore, ed in questo viventi le ricrea.

In verità che in mezzo alla nebbia uniforme della vita d'ogni giorno, nell'incrociarsi delle tante piccole preoccupazioni, la melodia del giovane divino è passata come un soffio rigeneratore.

E come il coro delle giovani sembrava nel canto trasfigurarsi, così si è visto il pubblico levarsi dalla consueta indifferenza e quasi per l'avvenimento d'una nuova cosa ed insperata animarsi ed accendersi di quello stesso fuoco, per l'improvviso rivivere delle energie sopite o addomesticate.

Per Dio, io credo che quando il coro di chiusa della prima parte, diffondendosi e precipitando in fuga, si elevò vieppiù fervido, io credo che ognuno si sentisse presa la sua propria vita e portata fuori delle cose consuete, in un mondo dove essa, quasi solo nella melodia consistendo, da questa sola dipendesse.

24.

[SULL'AGENDA 1910 DELLE ASSICURAZIONI GENERALI]

Sabato 1 gennaio 1910 [nel calend. a stampa]

[M. scrive sotto a matita]:

Sabato 31 dicembre 1910

« Unnütz das Ende ist dem Anfang gleich! ».

[A stampa]

« Dinge, die man leicht vergisst ».

[M. scrive a matita]:

« Empfangene Wohltaten — gefasste Pläne — angenommene Pflichten — gemachte Versprechen — wiederholte Enttaüschungen — albe Liebe — fremdes Leid — eigene Freude — verlorene Freiheit — Angeborene Feigheit — verstorbene Freunde — lebende Feinde — dass man geboren ward und man stirben wird — den Schweiss im Winter und den Frost im Sommer — Gott und der Teufel wenn einem gut geht. — Leicht vergisst der Magen, dass er gegessen, das Auge dass es gesehen, das Ohr dass es gehört, der Mensch dass er am Leben war — Die Welt dass er gelebt ».

25.

[A MATITA ALLA FINE DI UNA EDIZIONE IN TEDESCO DEL VANGELO]

I — « Tut einer etwas aus Liebe, so ist sein Tun wirklich, da das anderen eigenes Leben in seinem tätigen Leben lebt (*φιλία*).

Tut aber einer etwas an die anderen sich selbst zu Liebe, reich und berühmt zu sein, so ist sein Tun ohnmächtig, denn des anderen Leben, das er nicht liebt und kennt, ist von ihm « verschieden » (*νεῖκος*).

II — « Das Wunder ist nur die Erscheinung der wirklichen Tat (— für die welche die liebend-lebende Macht nicht einsehen —) — wie auch die Lust beim Essen der Geschmack (Erscheinung auf der Zunge) des hunger-stillenden Brotes — wer aber die Lust für die Lust selbst, den Geschmack für den Geschmack sucht, dem wird der Geschmack in jedes Speise abgehen — wer das Wunder für das Wunder, die Erscheinung für die Erscheinung, das Wissen für das Wissen, das Dichten fur das Dichten, das Weib für das Weib ecc. sucht

— des Tätigkeit wird für immer ohnmächtig — (Darob sagt Lukas 11, 16: die anderen aber versuchten ihn) ».

26.

A pgg. 54-55 nella polemica contro Protagora Aristotele deve combattere il principio « l'uomo è la misura di tutte le cose », e di fronte allo scetticismo che mette l'ultima realtà nella sensazione attuale e che non crede a una realtà degli oggetti al di fuori di questa realtà (movendo dalla differenza fra una sensazione e l'altra ecc.) — risponde che nella pratica nessuno scettico si metterebbe a dubitare della realtà d'un pericolo che lo minaccia, d'un interesse che lo determina a un'azione; e non s'accorge che mette come termine di paragone assoluto nuovamente la misura relativa delle determinazioni dell'uomo, di ciò che è necessario alla sua vita ecc.

ARIST., *Metaph.*, 98 *a* 3; 107 *b* 22, a 5, a 6; 147 *a* 6; 153 *a* 35.

27.

[LA TRASCENDENZA DI PLATONE E QUELLA DI ARISTOTELE]

L'uomo non agisce per l'impulso del momento, ma congiunge, confronta, lega, sillogizza le proprie necessità, onde risulta la risoluzione razionale.

Onde l'illusione d'un'esclusiva razionalità del movente e di valore « proprio » del fine. L'attribuire essenza ed efficacia a ogni fine particolare è un errore elementare. Ogni ragione riconosciuta è scambiata volgarmente con la causa. — Aristotele mette questa ragione riconosciuta come *αἴτιον* d'ogni vita verso un *τέλος εὔχρηστον*. Questa ragione non può esser altro

che l'intuizione d'uno scopo particolare che contemplato singolarmente appare come forma dominante. Ma gli elementi vitali di questa forma entrano nel sillogismo del suo riconoscimento sotto parole che coprono gli abissi della relatività non perscrutata. Così da una parte imbarazzare dogmaticamente la continuazione della ricerca causale dà presunzione di sostanziale a un complesso di relatività. Quando Arist. deve poi dare l'unità di sistema, egli fa l'astrazione di questo essere e di questi fini relativi e gli risultano i modi caratteristici della relatività, le categorie dell'essere (che lo definiscono per un non-ente). I principi astratti, i modi di congiungere e distinguere diverse determinazioni, la logica, la sillogistica sono l'unica unità delle cose diverse. Pure quest'unità astratta è la prima *ἀρχή*, è l'ambiente dei fini buoni, è il Dio vivente.

Egli imputa a Platone la sovrapposizione del mondo ideale al mondo reale. Ed è perfettamente giusto, poiché il mondo ideale non è che l'espressione della determinazione d'un uomo in rapporto alla relatività del mondo reale, e se non ha essenza questo, quello non ha alcuna forma di esistenza. — Ma non spetta ad Arist. di fargliene carico. Perché egli non fa che parlare di essenza di scopi particolari e di schemi astratti. E tra gli uomini che sono tutti nell'errore, quello è più rispettabile che non ha attribuito valore alla qualunque vita ma che ha messo il postulato del « valore proprio del fine » (e non in riguardo alla propria volontà accidentale) più lontano, purgandolo da ogni relazione. Egli sente concreta in sé la realtà di questo fine purgato; e non ammette il mondo che in quanto tendente a « questo » fine preciso conosciuto dalla propria *διάνοια*. Platone non eleva a sostanza la relatività, ma le nega ogni essenza, ed imagina un mondo correlativo alla sua fede elevata, un mondo di *γυμναὶ ψυχαί*, dove ci sono i prototipi delle cose, come c'è l' *ἀγαθόν*.

28.

[In un foglietto]

Quando vogliono comunicare gli uomini si accorgono che non sanno, che non « hanno visto », e si sentono soli: poiché non si può dire ciò che non è: si può dire — ma non si può dire così da persuadere altrui.

οὐ γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἐφικτόν)
οὐτε φράσαις. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[1].

Quello che vedono non vedono, che sentono non sentono, che pensano non pensano — ma occupati da questo o quello, *vitae sitis aequa* li tiene.

Parlano anche ma non « possono » esprimere quello che non è: *redlich ist nur das Redliche.*

[nel verso]:

Gli uomini vanno a diventare uno sciame d'api o di formiche: — è naturale che la maggior parte degli uomini siano moralmente eunuchi e le femmine in gran parte femministe.

29.

Svegliato dall'incoscienza e messo colla coscienza nello spazio e nel tempo nel mezzo delle contingenze il filosofo non cerca che di liberarsene — in quanto non può pervenire all'assoluto che se liberato dalla contingenza del voler essere: l'incoscienza. *Τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.* Tanto egli potrà veder le cose quanto il suo corpo getterà meno ombra — l'assoluto sta nell'assenza dell'ombra, nell'incoscienza:

---

[1] [PARM., Mull. vv. 39-40. Cfr. Diels, 4-5].

αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη e tanto vale la morte quanto la vita riguardo all'assoluto — e l'esperienza non porta al filosofo alcun aiuto. Perché l'esperienza non è altro che l'atto della potenza del filosofo; ma se l'atto di questa potenza potesse essere altro che la stessa potenza; cioè se questa potenza che è il voler essere potesse realmente essere, l'esperienza dovrebbe avere un « valore » assoluto fuori del tempo e dello spazio, fuori della volontà e della vita — e l'io per poterla concepire dovrebbe essere tanto assoluto come l'esperienza. Perché l'atto di una potenza è sempre una reazione di questa potenza e non può trascenderla. La potenza è insensibile a ciò che non le è omogeneo: *ὅμοῖος ὁμοίῳ*. E se fosse assoluto non avrebbe bisogno dell'esperienza per diventarlo. Cioè l'io non dovrebbe essere una potenza ma un « essere ». Cioè la potenza in atto — e allora non avrebbe bisogno della contingenza per avere coscienza di sé.

Καὶ (ἦ φησιν Ἡράκλειτος) ταὐτό τ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεύδον.[1]

Tutto ciò per dire che l'assoluto riconosciuto dalla coscienza è un assurdo (contraddizione in termini) come quello dell'assoluta felicità, o della gioia della libertà, o della beatitudine degli dei, o del peso fuori dell'attrazione. Per dire che l'unica via per arrivare a questa ultima possibile conoscenza umana della nullità dell' « io » e nell' « io » del « mondo », è la via socratica del *τί ἐστι*; cioè del *γνῶθι σεαυτόν* e che solo *δι' ἐνεργείας* si giunge *εἰς ἀργίαν*. — Che se di fronte a una conoscenza assoluta tanto vale una conoscenza umana che un'altra, tanto vale la conoscenza d'un bove che sente il piacere del suo fieno quanto la conoscenza d'Eraclito, di fronte alla pretesa d'una conoscenza assoluta non vale che l'affer-

[1] [HERACL. Mull. 46; cfr. Diels 88].

mazione che questa conoscenza è impossibile. Che infine è miserevole cosa.

30.

Κοσμικὴ ἔντευξις [1]

UNA COMETA – LA TERRA

Maggio 1910

Terra. Eccola qui ancora, la vagabonda!

Cometa. ...

Terra. Prudenza, perdio! Guarda un po' dove vai!

Cometa. Meglio non guardare dove si va che andare solo fin dove si vede.

Terra. Già, ma intanto... No perdio! fa attenzione!

Cometa. Meglio non far attenzione che attender sempre ciò che non vien mai.

Terra. Accidenti! Ma proprio addosso a me deve venire! Ora mi spazza! Si può dar di peggio?!

Cometa. Sì, i pianeti!

Terra. Ma guarda che lì vai a batter in Marte, — questo si chiama esser ben distratti!

Cometa. Meglio distratti, che attratti e contratti e rattratti...

Terra. Tu intanto sei ogni volta più stravagante e più nebulosa. Di' un po', quando la finirai di fare la vagabonda? [2].

Cometa. Quando tu la finirai di far la « coda ».

Terra. Sarebbe ora che mettessi giudizio — e lo dico pel tuo bene.

Cometa. Già, o per dormir i tuoi sonni tranquilli — vecchia ipocrita. Tu e Marte e Venere... e quanti vi

---

[1] [« Incontro cosmico ». Dialogo scritto in occasione del passaggio della cometa di Halley].

[2] « Pianeta », in greco (*πλάνης*) = vagabondo.

siete regolate le vostre orbite col centimetro per aver tutta la via comoda e sicura e rotolarvi in santa pace e far la corte...

Terra. Al sole, sicuro...

Cometa. Già il sole. Voi fate tutto in nome del sole, « anche la notte! ».

Terra. Il giorno o la notte, io faccio il mio dovere; se faccio la notte, vuol dire che sono solida; se ho una via regolata, vuol dire che non sono eccentrica: quello che devo fare lo so, giorno per giorno, mese per mese, anno per anno.

Cometa. Che sai e che fai che non sia utile solo alla tua vecchia pelle? a chi giovano i tuoi giri?

Terra. Io non so a chi giovino, faccio il mio dovere e altro non chiedo. — Ma d'altronde, dimmi un po' a che bene giovi la tua via esorbitante per la quale intanto minacci ed oltraggi la vita dei pacifici ed onesti cittadini — a che bene conduci il codazzo di piccoli vagabondi che raccogli e ti tiri dietro, se non per fartene l'aureola. Oh!

Cometa. S'io non lo so, faccio via per saperlo; né finch'io non lo sappia, però poserò mai ad astro costituito e mi crederò in diritto di chiamare mio dovere senza mia luce dell'altrui luce vivere. Mentre questi che tu chiami vagabondi diventino tali davvero, o peggio, da voi asserviti — tali, quali voi siete. S'essi come tu dici mi fanno aureola, io non lo so — e tali possono sembrare a te perché da me illuminati; ma io — come non la conosco — così non la cerco quest'aureola, se pure a te sembri, né, paga di questa, per questa quelli attraggo. Ma quanti sono io vorrei trarre con me, della mia luce nutrendoli, per la via retta, che a te sembra un arbitrio e agli altri — che per la comoda via e vicina movendovi la luce altrui riflettete ai vostri « trabanti » perché essi a lor volta alle nostre notti la luce del sole riflettano, mentre voi diffondete l'ombra dietro a voi. E...

Terra. Adagio! ohibò! Per carità! che fai?! Nòooo!

Cometa. Sta tranquilla; non ti tocco — non è ancora la tua ora! Addio!

Terra. Allora, senti, poiché non hai intenzioni cattive... cometa!... lo sai che non ti voglio male... potresti — tanto a te non costa... via... raddrizzami quest'asse!

Cometa. Eccoli i borghesi! tutti uguali! Vorreste e non potete — e perché non potete, questo è il vostro dovere! Ma poi al caso ogni appoggio v'è buono — o i mesi allora, e gli anni? e la regola?

Terra. Queste son parole — lo sai — e che se io avessi avuto un punto d'appoggio... anch'io chissà... — Via, fammi questo servizio!

Cometa. È « tardi » — io devo seguir la mia via — tu continua a scaldar le tue ossa al sole assieme agli altri cadaveri. Addio *dochmia* [1], addio « pianeta ».

Terra. Addio.

31.

[L'ADOLESCENTE E L'UOMO]

Dice l'adolescente:

— Io sento in me due uomini, uno che vuole il piacere, l'altro il bene. Come io soddisfo ora l'uno ora l'altro, così la mia vita è diversa.

Dice l'uomo:

— Ma il bene è piacevole o no?

L'adolescente. Certo, altrimenti non sarebbe il bene.

L'uomo. E il piacere che cos'è?

L'adolescente. È il possesso delle cose piacevoli.

L'uomo. Quando hai soddisfatto il tuo « io » che vuole il piacere, non ti manca niente più allora?

---

[1] [*δοχμία* = obliqua].

L'adolescente. Sì, perché non va tutto in una volta.

L'uomo. Allora l'« io » che vuole il piacere, non vuole sempre la stessa cosa, ma ora l'una ora l'altra?

L'adolescente. Certo.

L'uomo. E allora perché lo chiamiamo l'« io » e non gli « ii », se è ogni volta diverso. Vuoi che diciamo così?

L'adolescente. Diciamo.

L'uomo. Questi « ii » sono sempre tutti insoddisfatti meno uno: quello che si soddisfa.

L'adolescente. Da quanto abbiamo detto.

L'uomo. E quello che si soddisfa è anche tale finché non s'è soddisfatto?

L'adolescente. Sicuro.

L'uomo. E quando s'è soddisfatto non parla più, sicché possiamo dire che tanto ha voce finché non s'è soddisfatto.

L'adolescente. Sì.

L'uomo. Allora una sola è la voce degli « ii »: l'insoddisfazione, anche quando t'affanni a soddisfarli.

L'adolescente. Pare.

L'uomo. E il bene soddisfa uno solo o può soddisfar tutti?

L'adolescente. Tutti, se è bene.

L'uomo. E allora la voce di tutti gli « ii » non s'accomuna nel chieder ciò che soddisfa l'uno o l'altro degli « ii », ma nel chieder il bene.

L'adolescente. Pare.

L'uomo. E allora questa voce è la stessa di quella dell'altro « io » che dicevi il migliore, quello che appunto vuole il bene.

L'adolescente. Così pare.

L'uomo. E allora dalla molteplicità dei tuoi « ii » che credono soddisfarsi diversamente e non lo possono — sorge una sola voce che negando ogni volta le particolari soddisfazioni illusorie chiede il « bene » che tutti li soddisfi. E come in quel bene saresti « uno »

così tutta la tua persona non è che volontà d'essere un uomo.

32.

[IL BORGHESE ED IL SAGGIO]

A (*il borghese*) *dis faventibus*. Io so quello che faccio e quello che voglio — mi so imporre e mi so far amare; — gli uomini verso chi li sa prendere e si comporta dirittamente, rivelano quella ingenua bontà che è il fondo del carattere d'ognuno. Sono sicuro dell'avvenire.

C-Z. Accidenti all'ottimismo!

A (*rebus adversis*). Non capisco, io avevo fatto tutte le cose bene, ma gli uomini sono ingrati e maligni — ormai per me è finita. Già quando si dice la iettatura!

C-Z (*ad A*). Come sei pessimista!

B (*il saggio*) *dis faventibus*. Faccio per quanto sta nelle mie forze di non dipendere dalle cose del mondo, né m'attendo dagli uomini pietà, né riguardo dai capricci del caso.

A e *C-Z*. Come sei pessimista!

B (*rebus adversis*). Sapevo di non esser nato dio.

A e *C-Z*. Si può dare un più ridicolo ottimismo!

33.

[LA FOLLA E L'UOMO]

— Bisogna adattarsi, dice la folla, e far la lunga giornata di fatica sei giorni — e il settimo riposare, godere... e pensare all'anima.

— Ogni giorno è domenica, ogni giorno è il giorno del Signore: mai ti riposerai e mai ti faticherai, né ti darai alla gioia, né penserai all'anima, ma l'anima tua sola vivrà ogni istante nella sua attività la gioia di sé stessa.

34.

[RELAZIONI SUPERFICIALI]

Quando uno ha fame e corre a mangiare, attribuisce a colpa di « babberia » se uno lo ferma per parlargli: « già lui chiacchiererebbe tutto il giorno, quell'imbecille; è sempre in istrada, non so quando lavora, chi sa chi lo mantiene — già ho sempre detto che non ha i principi dell'onestà ».

Se lo incontra uscendo tranquillo e soddisfatto dalla trattoria, si ferma piacevolmente con lui, gli confida tutte le sue rosee speranze, e se l'altro è stato a sentire senza interromperlo, la sua contentezza non ha limiti: « che caro giovane, che affabilità, che intelligenza, come vede le cose bene, come sa dire sempre le cose opportune — già ho sempre detto io che quello non è un uomo comune ».

35.

[IL MATERIALISTA]

— Tu non mi vuoi negare che quello che vedo sia anche così come lo vedo, e quello che sento allo stesso modo, e quello che tocco allo stesso modo... ma ammettiamo che sia pur diverso. Quando tutti i miei sensi s'aiutano a vicenda a mantenersi nell'illusione, e nessuno tradisce l'altro, né l'ha mai tradito, né lo tradirà mai, ma sempre quello che vedo vicino potrò anche toccar con mano e quello che è lontano devo camminare per toccarlo ecc., e quello che tu mi dici delle cose che vedi va per filo insieme con quanto io vedo: che ci serve tanto parlare e chiedere, è chiaro che all'orlo d'un pozzo tu ti guarderai dal precipitare, che

parerai la punta della spada che ti vedi puntata contro la faccia.

Che sia soggettivo o oggettivo, essenziale o fenomenico, che sia materiale o spirituale, che al di sotto ci sia l'assoluto o non ci sia — che m'importa, che m'importa? Se c'è qui il pane io lo prendo e mi sfamo, se non lo prendo crepo. Chiama il mondo come vuoi, certo è che come chiami le cose che vediamo, tocchiamo, mangiamo, amiamo, così anche dovrai chiamar noi stessi. L'importante è come stiamo noi, se siamo contenti o no, se abbiamo o non abbiamo da mangiare; — il resto che più m'importa?

— Così parla, dicono, il « crasso » (è il termine tecnico) materialista.

Ma se uno parla così — evviva la sua faccia! — egli è meno materialista di quanti per il molto filosofare e sperimentare e sillogizzare si dicono a piacere idealista o spiritualista o pragmatista o tante altre cose in « -ista ».

Ché questi dànno le loro quali si siano cose come valori assoluti; quello nel momento che rivendica i diritti degli occhi degli orecchi e dello stomaco, li rivendica per gli occhi per gli orecchi per lo stomaco — non per la filosofia.

E se la sua fame che non è solo la fame dello stomaco gliela potessimo saziare, in altro modo egli si farebbe nutrire e darebbe fede a quell'altro organo che egli non conosce ora che per la noia che gli dà.

Ma un filosofo, uno scienziato, direbbe: « io ho già », perché ha classificate le cose viste e udite, ecc. *Ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον* [1].

EMP. [fr. 4, v. 9, Diels].

---

[1] [*Ma, orsù, con ogni potere ogni cosa scorgi, in quanto è palese* - Trad. Bignone].

36.

[LA VIA DELLA SALUTE E LA VOCE DELLA *φιλοψυχία*]

25 luglio 1910

Ogni nuova filosofia è come una rivoluzione che depone un ingiusto potere in nome della giustizia, per finir coll'insediarne un altro non meno ingiusto. Perché ogni potere in ciò che è messo come potere è « fattizio », e perciò impotente e ingiusto. Ogni valore messo come valore assoluto è un arbitrio, e chiunque a quel valore s'affida e lo incarica di ciò che pesa a lui resta invalido sempre. Ma ognuno deve far da sé la rivoluzione, deve ricrearsi da sé se vuol giungere alla vita. L'unica cosa che vale è « il valore individuale ». Questo vale per tutto ciò che vive, questo è il sogno d'ogni coscienza, questo deve ognuno aver il coraggio di far diventar « realtà ».

I primi Cristiani facevano il segno del pesce[1] e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, ché in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato se stesso, poiché dalla sua vita mortale ha saputo creare il « dio »: l' « individuo »; ma che nessuno è salvato da lui che non segua la sua via. E seguire non è « imitare »: mettersi col proprio qualunque valore nei modi, nelle apparenze della via della salute, per la speranza d'un regno dei cieli che ognuno si foggia a propria imagine.

La via della salute non è corsa da *omnibus*, non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere; ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l'indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, e poi si ritroverà ad esser sulla stessa via luminosa che i pochi eletti hanno per-

[1] [Vedi *La Persuasione e la Rettorica*, pgg. 64-65].

corso. La via della salute non si vede che con gli occhi sani e il regno dei cieli deve esser nell'attualità del proprio valore.

Ognuno deve ricrearsi nell'attività col suo spirito per creare il valore individuale, per giungere alla ragione di se stesso, alla vita, per portar l'attualità all'« atto »; per esser persuaso; poiché da nessuno e da niente egli può sperar aiuto che dal proprio animo, poiché ognuno è solo nel deserto.

E per spirito non intendo spirito santo che in qualunque modo un uomo creda gli possa venir regalato; non è lo spirito che si supponga sovrastante o inerire alla qualunque vita; e l'attività non è il qualunque lavoro; il valore individuale non è il qualunque cosidetto individuo; e la ragione non è il raziocinare a proposito della qualunque arbitrarietà di concetti; per l'« io solo » non intendo la qualunque illusione di individualità: misticismo, spiritualismo, pragmatismo, individualismo, razionalismo, solipsismo; ogni sistema, ogni scuola sono tutte, nel nome dell'assoluta verità, la voce della *φιλοψυχία*, che adula l'uomo a continuare nella qualunque vita, che mettendo un empiastro sul dolore per lenirlo e togliergli la sensibilità conferisce d'altro canto alla qualunque vita un colorino divino o filosofico. Un uomo pel comodo della sua vita, e a cura del futuro, s'adatta a un qualunque lavoro che è mezzo al pane e dice: « Dio m'ha dato questo, Egli sa quel che fa, Egli non abbandona le sue pecore, io sono sulla via del Signore » oppure: « Fare, fare bisogna, questo è vita, bisogna lavorare, chi non lavora non mangia » oppure: « Lo spirito è in tutte le cose, al di sotto di questa mia apparente attività c'è lo spirito, le mie mani lavorano e sono nel tempo ma il mio spirito comunica con ciò che è fuori d'ogni tempo e d'ogni spazio », ecc....

È il dio della *φιλοψυχία* che si fa *réclame*, come i commercianti moderni, accordando la « persona asso-

luta », tutte le migliori qualità a chi comperi la sua merce.

Egli concede il nome di « dovere » e « di verità » alla qualunque debolezza:

è un dovere verso la famiglia curare il nome, i bisogni, l'eredità, la posizione, le relazioni, il commercio, conservar le idee, le abitudini consacrate, risudare il sudore invecchiato degli stracci polverosi — perché fa comodo batter la via preparata e non uscir mai dalle fasce;

è dovere verso la patria gridar « evviva » quando gli altri gridano « evviva », « abbasso » quando tutti gridano « abbasso », parlar delle glorie del passato come di glorie presenti, inneggiare alla nobiltà del sangue e della nazione — perché fa comodo esser patriotta a buon mercato, e potersi mettere in una delle caselle pagate e rispettate.

Grido perché mi paghino di più — non sono un uomo che ha fame, sono « il popolo », « il Sole dell'avvenire », ecc.

Grido per non pagare di più — non sono un uomo che trema pel suo denaro, sono le « istituzioni consacrate », una « colonna della società ».

Vado in chiesa per metter empiastri sui mei rimorsi — non sono un vile, un ipocrita, sono « un sant'uomo ».

Stiro la mia noia per tutti i ritrovi, i caffè, i teatri, i balli — non sono un ozioso che s'annoia, sono « un giovane melanconico », « un pessimista ».

Scrivo tutte le bestialità che il vino e il vizio mi suggeriscono — non sono uno stupido impotente, sono un artista originale, anzi sono un « futurista ».

Corrompo gli altri e mi corrompo nelle degenerazioni del piacere — non sono un porco pervertito, sono un « raffinato », anzi un « dannunziano », sono l'artista, il creatore del mio piacere.

M'affanno per ambizione a coprir cariche, a pre-

siedere società senza saper a che bene siano, — non sono un irresponsabile, sono un uomo politico.

37.

Εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν · ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει[1]. S. Giov. 9, 41.

Acerbo è il frutto prima di giungere a maturazione e tanto più gustoso poi quanto più fu acerbo. Il frutto che giunge a facile maturazione, né prima è acerbo né poi dolce, ma insipido sempre: la sua « maturità » non è una maturità.

Così si adagiano gli uomini nella facile « sufficienza » delle vie date e si giudicano e sono giudicati maturi.

E quelli che per la loro più forte vita in quelle vie non si adagiano, né d'altronde sono tanto forti da non aver bisogno degli altri, e bastar sempre a se stessi e resistere a ogni corrente — querce solitarie, quelli chiedono nutrimento alla loro vita per altra via e debordano. Non hanno la meta per cui uno non sceglie più cose che possono accontentarlo, stabile nell'instabilità delle cose; ma a questo e a quello volgendosi sono « instabili pel senso dell'insufficienza ». Più « acerbo » hanno da superare per giungere alla maturità, e più facilmente periscono se manca loro il sole. Dalle loro file si fanno gli avventurieri e i delinquenti, essi conoscono le vie della leggerezza e dei piaceri e del sangue.

La società nel suo attrito sbalza fuori dai suoi ingegni questi sassi più grossi e più duri che non si fan macerare come gli altri, ma insieme a loro elimina la polvere e i detriti. Il giudizio del volgo vede in loro

[1] [« Se voi foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma ora voi dite: Noi vediamo; perciò il vostro peccato rimane »].

lo stesso male: pazzia, traviamento, delinquenza. Ma tu saprai scindere il detrito dai corpi più sodi, il detrito che è « sufficiente nella sua instabilità », che è la persona della instabilità, della smania, e il corpo sodo che è instabile per « senso d'insufficienza, di disperazione »; quelli abbandonerai alla loro via ché la loro sufficienza vale quella dei farisei borghesi, con questi fabbricherai il nuovo tempio.

Questi cercano ancora e pur soffrendo nutrono « intanto » via via la loro fame con la vanità del piacere; e tu di quella sofferenza, di quella richiesta più forte ti farai leva per dar loro il pane che chiedono. Se tu offri il pane fresco al fariseo che non lo spera, ti dirà « io già l'ho il pane fresco, va via Satana » e si rosicchierà il suo pane marcio. Se offri il pane fresco allo spostato che in mancanza di meglio si nutre dell'insipido pane della vanità, lo prenderà avidamente, e avrà la forza quando l'abbia gustato di rifiutare poi sempre il suo pane consueto.

Ché quelle sono nature fresche giovani, sono uomini che chiedono la vita; gli altri non son più uomini ma meccanismi che non hanno in sé la ragione ma nella *κοινωνία*. A quelli che disperano d'ogni punto saldo, d'ogni via diritta, d'ogni meta, poiché tortuose e vane hanno riconosciute le vie della società, farai sentire nella loro stessa più forte richiesta l'indice, « la necessità della via diritta ».

Gli altri trascurerai uno per uno, ma impugnerai la spada contro le « istituzioni » che dànno loro il nome e la sufficienza, distruggerai la « greppia » che li sostenta, combatterai in tutti i modi il principio della viltà (*φιλοψυχία*) concreto nella società.

38.

PESSIMISTA È L'IMPERFETTO PESSIMISTA

Vita è volontà di vita, volontà è deficienza, deficienza è dolore, ogni vita è dolore.

Ma ogni cosa che vive, crede di esser viva e di aver la vita; e il dolore è per ogni cosa muto e continuo così che non lo chiama dolore — ma dolore chiama le rivelazioni di non essenza del suo creduto possesso, la perdita di ciò che essa credeva di possedere. Così che anche il suo dolore è detto secondo la sua stessa illusione: essa si duole di non poter avanti dolorare così come dolorava in riguardo a quella cosa, ché quel dolorare essa chiama godere. Essa lamenta la perdita della cosa, non la sua perdibilità: la irrealtà del possesso. E per vivere si volge a nuove cose a quella simili nella caducità, e di quel possesso apparente ancora si pasce oscuramente dolorando.

Ma chi vuole la vita veramente, rifiuta di vivere in rapporto a quelle cose che fanno la vana gioia e il vano dolore degli altri — e non accontentandosi d'alcun possesso illusorio chiede il vero possesso, così che in lui prende forma e si rivela il muto e oscuro dolorare di tutte le cose. La sua vita è il rifiuto e la lotta contro tutte le tentazioni degli illusori soddisfacimenti, e non disperdendosi nell'atto delle continue correlazioni (possessi illusori) si afferma e prende forma e si crea da se stessa: *questa è l'arte.*

L'arte è dunque il più forte dolore e la più forte vita e dà la più forte gioia nell'affermazione di se stessa.

Ma quegli artisti che non sanno portare tutto il peso del dolore e trar da questo peso la gioia e la vita, ma chiedono dalle cose della vita premio e gioia — quegli sono gl'impudichi: gli uomini che escono sulla strada non vestiti. — In loro la disillusione, il dolore non prende vita e forma per se stesso, dicendo a ognuno

la lieta parola della « salute »; ma pel loro affievolirsi, pel loro chiedere sollievo e premio alle cose della vita, a ogni tratto s'oscura e si rinnova a proposito d'ogni cosa. Essi dànno a noi l'imagine del loro tormento, la materialità dei dolori, delle disillusioni, non la vita della disillusione, la voce della salute e della verità.

Ma poiché gli uomini non intendono che ciò che alla loro materialità materialmente si fa sentire: questi imperfetti artisti, imperfette anime dolorose, imperfetti pessimisti, sono comunemente detti i poeti del dolore: i « pessimisti ».

Infatti gli uomini chiamano dolore non il loro continuo dolore che è la vita e che essi chiamano gioia, ma quei singoli dolori. La rivelazione del continuo dolore può esser fatta solo da chi non s'adatta ad averlo continuo, continuando ad illudersi in altre cose, ma prende la persona di questo dolore in atto: onde la vera attività che porta alla salute, all'inerzia — *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν.*

I veri pessimisti sono *ἐνεργοί* nel dolore, perciò sono sani: *id est* vanno alla salute; gli altri sono inerti nel dolore, vogliono riposare, perciò sono malati: vanno alla « pazzia ». Essi si adulano alla vita educandosi i loro dolorucci, prendendo la persona delle loro piaghe che essi vanno esponendo agli altri senz'altro fine che la loro « vanità ». Volgendosi ogni tratto a veder il proprio profilo nell'ombra sono « presi dalla vertigine ».

Vero pessimista: Cristo, Eschilo, Ibsen, Beethoven, Petrarca, Parmenide.

Imperfetto pessimista: Lenau, Schumann, Amiel, ecc.

39.

[L'INDIVIDUO FORTE E L'ARTISTA]

L'individuo forte si comporta in ogni rapporto con la misura di tutta la sua persona così da non poter

ἀναχωρεῖν pur d'una linea per la preoccupazione della possibilità di continuare poi — poiché il modo del suo rapporto è nella sua determinazione tale che contiene in sé la ragione di tutti gli altri rapporti: la possibilità della continuazione dell' « individuo ».

Questi sente in ogni punto la « necessità » di volere a quel modo, poiché il cedere sarebbe la disgregazione, la morte dell'individuo che pur così ottenesse di continuar la vita sotto altra forma. Di fronte a questa morte nella vita la morte materiale: la dissoluzione totale della coscienza, è piccola cosa. La prima è madre del dolore continuo della morte di sé, l'altra uccide senza dar dolore.

L'uomo forte ha in ogni suo punto « rotti i ponti per la ritirata » e aperto quel solo dove gli conviene vincere o morire.

Così lo scrittore debole teme vedersi sfuggire l'impressione e la getta sulla carta deficiente e imperfetta riservandosi poi di determinarla, e non giunge mai a dire « la cosa » pur dicendo infinite cose — ma trascina la sua vita accomodandosi via via alla necessità del continuare.

Lo scrittore forte sente che o la cosa la dice sempre in ogni punto tutta o non la dice mai affatto, e non teme che un'impressione gli sfugga poiché con tutta la sua vita egli contende alla verità e l'intuizione creatrice si rinnova con forza inesauribile cercando nel masso la forma perfetta.

Gli artisti deboli « si sfruttano », si adagiano nelle loro impressioni, ricercano le contingenze che possono produrle, temono pel proprio organismo « creatore » e si vuotano. L'artista forte non vuol essere artista ma « vuol essere », e dalla lotta e dal dolore trae la salute e la gioia.

Noi non vogliamo sapere in rapporto a quali cose si è determinato l' « uomo », ma come si è determinato: quale fu il rapporto.

La prima conoscenza ci dà soltanto la sua camicia storica, tutto ciò che non apparteneva a lui, ma a lui come a ogni altro suo conterraneo e contemporaneo; l'altra ci dà l'uomo quale è stato allora, quale sarebbe ora, quale sarebbe in futuro.

La prima è un fatto che è stato in un punto dello spazio e del tempo e non esiste più; la seconda è una determinata grandezza nella scala dei rapporti dell'individuo colla realtà, è un determinato grado di forza vitale, che ha ed avrà sempre valore per tutti che non altro essendo che forza vitale si chiederanno come e per qual via e a qual meta esplicarla.

L'immoralità d'un uomo che parla senza persuasione non appare solo nelle sue affermazioni principali e nelle linee generali delle sue opere; ma ben più essa è manifesta in ogni parola che gli esce dalla penna — per il contenuto arbitrario, vago, limitato, per il nesso sconnesso e facilmente, volgarmente contento. Anzi qui sta la « nemesi ».

40.

DELLE PARTICELLE AVVERSATIVE

Quasi tutte le congiunzioni avversative in qualsiasi lingua sono divenute tali nell'uso generale, in quanto pel loro senso originale introducendo un pensiero nuovo e affermandolo « tale » con maggiore o minore importanza, si dovettero riferire con senso negativo a una parte più o meno essenziale del pensiero precedente.

A proposito della derivazione del *magis* e del suo senso in origine affermativo, considera il Tommaseo come « lo spirito umano non sappia negare una cosa senza nel tempo stesso affermarne un'altra ».

Certo la negazione è sempre negazione fatta da « qualcuno », il quale in ciò che nega afferma la sua ragione per cui nega. Ma è questa l'affermazione « im-

plicita » in ogni discorso come in ogni atto, che non altro essendo che manifestazione d'una volontà vitale, in quanto si compie afferma questa volontà.

Per ciò appunto che l'uomo sente d'affermare se stesso quando nega, egli non può sentire la mancanza di questa affermazione onde doverla « esplicitamente » enunciare.

Io non conosco infatti parola con senso negativo che l'uso abbia spinto a introdurre pensieri affermativi.

Ora poiché il nostro è il caso di questi passaggi « espliciti » di senso delle parole, non dell' « implicito » valore che esse hanno per l'individuo che le enuncia — l'osservazione del Tommaseo non conviene al senso del « ma » più di quanto convenga al senso d'ogni altra parola dei suoi sei volumi del dizionario della lingua italiana — che ognuna in quanto detta da una persona è un'implicita affermazione d'individualità — o dice il contrario di quanto il nostro caso palesemente dimostra.

Come ogni esistenza individuale significa negazione del resto, così ogni pensiero dell'individuo non è che in quanto nega i pensieri altrui. O meglio li nega in quanto appartenenti ad altri e li afferma come propri. Già l'uomo come mangiando uccide per sé la vita al frutto del campo, così quando pensando si fa centro della realtà la quale non è che un groviglio di « centri », uccide per sé la vita degli altri centri (in quanto centri).

Ma l'uomo come non s'accontenta di mangiare quando che sia il frutto del campo, e afferma la propria individualità assicurandosene il possesso; così non s'accontenta di pensare, ma enuncia il pensiero e non come « un » pensiero, ma il « proprio pensiero ». E se nei grandi uomini « è il pensiero stesso che si afferma » prendendo « forma », ed essi che sono tutti nel loro pensiero s'affermano nella sua affermazione; gli uomini comuni che parlano « per affermare la propria indivi-

dualità », hanno nel discorso più che l'interesse del pensiero quello di affermare la « proprietà » del pensiero. E come per affermare come propria una cosa bisogna opporsi alla pretesa degli altri, così l'uomo per affermare come « suo » un pensiero *non ha altro mezzo* che quello d'opporlo al pensiero degli altri. Il mezzo per significare la « proprietà » materiale sono le difese e le armi che violentando altrui lo impediscono dall'usarne per sé. E il mezzo per affermare la proprietà intellettuale è la negazione dell'intellettualità altrui.

Ogni « protesta di » qualche cosa è una « protesta contro » qualche cosa.

Ed è così che le più usuali congiunzioni introduttive del pensiero hanno dovuto prender le armi contro i pensieri altrui e sono divenute « avversative » [1].

L'uomo non accetta la realtà enunciata da un altro, ma afferma in risposta la propria realtà contraddicendo. Anche quando l'accetta ha bisogno d'aggiungere qualche cosa e di limitarla al rapporto con questa. I greci accettavano mettendo un *γέ* nella risposta, i latini mettendovi un *quidem*. Noi usiamo il nostro « sì » solo in risposta a domande dirette al nostro arbitrio [2], dove il « sì » è appunto l'affermazione di questo arbitrio. E anche qui è tanta la riluttanza a esser cortesi che si tende a indebolirlo aggiungendo un « ma » o ripetendo « sì, sì » [3] — forse arriverà il giorno che alla sacramentale domanda « mi ami? » le fanciulle risponderanno « e come no? ».

---

[1] Greco: *δή – δέ, μήν – μέν, μέν τοι – μέντοι, ἄλλα – ἀλλά, αὖ, αὖτε, αὐτάρ, αὖθις*. – Latino: *immo, immo vero, sed, at, autem*. – Italiano: *però, pure, ma* (onde la necessità del *bensì*). – Tedesco: *anders, sondern, aber, allein*.

[2] *ἐρώτησις* in contrapposizione a *πύσμα*.

[3] Un'aggiunta propria al pensiero altrui (*ἄλλα*) acquista subito la forza di pensiero per sé *unicamente valevole*: « ma soprattutto », « ma il nodo della questione... ».

41.

[.....]

I limiti della mia significazione sono sempre arbitrari finché io non so dar la « ragione ». E allora io non posso più dare una delle relazioni dell'uomo come criterio significativo, ma devo dare il « criterio necessario », cioè devo chiedere quali devono essere le relazioni dell'uomo.

Non più: tutti gli uomini « sono » *a*, ma: tutti gli uomini « devono » essere *a*, e non devono essere né $a-n$ né $a+n$.

E questo lo ottengo col procedimento dialettico, quando ho già in mente tutto ciò che non deve essere « l'uomo » e, come l'uomo, ogni concetto sostanziale, razionale, necessario. Il mio interesse non va più sul *τί ἐστι ὁ ἄνθρωπος*, ma sull' *ἔστι ὁ ἄνθρωπος*, o *ἔστι τι* in genere: e il *criterio è ogni volta tutto il contenuto della nuova realtà*, della mia illusione d'essere. Allora ogni sillogismo sarà per me necessario — e influenzerà gli atti della mia vita, ma non influenzerà gli atti della vita. L'arbitrarietà della premessa è sostituita dalla necessità della mia vita: è necessario per me, ma arbitrario per gli altri.

La ricerca del contenuto è ricerca di razionalità. Essa procede per successivi gradi di astrazione dall'irrazionale; da ciò che è accidentale e non essenziale. L'essenziale è ciò che ha in sé la ragione e non è relativo. Per dar il contenuto dei concetti devo prescindere dalla relatività. In qualunque punto della ricerca io mi fermo, resta al mio concetto di realtà, quindi a ognuno dei miei concetti, a ognuna delle mie conclusioni, l'arbitrarietà delle relazioni dalle quali la mia vita non sa prescindere. Sarà quindi necessario per me e inefficace per gli altri.

Schopenhauer dice che ogni dialettica è in fondo

un'eristica. Quella dialettica non è un'eristica dove l'uomo si comporta verso l'altro come verso di sé — dov'è presupposta in tutti e due un'eguale realtà, sicché tutti e due arrivano a purgare singoli concetti dalla relatività, giungendo ad affermare così l'assolutezza della loro comune fede.

Ogni logica, ogni topica, ogni rettorica insegna l'arte di apparire trionfanti, non si cura dell'arte di persuadere altrui; insegna l'arte di inscenare sillogismi su ogni questione, non l'arte di sillogizzare la vita altrui con « necessità ».

Quest'arte appartiene soltanto a chi sa intuire il contenuto della realtà altrui e sa rappresentare in correlazione a questa realtà la necessità di un atto.

Chi parla per aver ragione, può anche riuscire a muovere altrui a un atto di cui né lui stesso, l'oratore, né l'altro misurano la portata. Ma il primo lo sosteneva per un qualsiasi suo motivo personale, l'altro perché in indifferenza di cose e nella necessità di prendere una decisione si segue quello che sembra aver ragione, anche soltanto perché gli altri non riescono a togliergliela. L'oratore che non ha persuasione non può comunicarla ad altri, come un lume spento non manda la luce che non ha.

Così l'arte del vincere sostituisce l'arte del convincere, l'eristica con tutti i suoi mille intrighi sostituisce la dialettica con la sua realtà più vasta e più potente (*ἓν διὰ δυοῖν*); l'arte del far ridere ad ogni costo sostituisce l'umorismo, che ha la sua serietà in un posto più alto dal quale le cose basse appaiono nella loro reale ridicola meschinità, che accomuna le cose alle quali gli uomini illusi attribuiscono valore con quelle che anche ad essi appaiono basse e meschine. (Dalla torre di Giotto gli uomini sembrano formiche). Così gli uomini che non hanno serietà, né alcuna persuasione propria da comunicare altrui, né alcuna via per la quale guidare altrui costantemente, si battono con

vane e sleali schermaglie di spiritosità, e tirano ad apparir brillanti per godersi tanti piccoli trionfi alle spalle altrui senza fatica, ben sapendo che fra uomini illusi chi più ha fatto ridere quello ha vinto. (Vedi Camera italiana!).

42.

« Umano sei, non giusto » dice Parini.

Quando l'uomo giudica cosa che non abbia per lui alcun valore effettivo, giudica secondo la propria misura e accorda giusto l'effetto ad ogni motivo, che egli, perché tale lo ammetterebbe per sé, chiama umano. « È umano — dice — è giusto ».

Ma invero quanto è umano tanto è ingiusto, né umano criterio può giudicare il Giusto cosa sia.

« Uomo giusto » è colui cui nessun umano argomento implica. Questi è l' « Uomo », che nulla ha più in sé di umano.

43.

La materia si risolve tutta nel contenuto dei miei sensi. Per quanto io studi la materia non posso mai trascendere i miei sensi, nei quali soltanto esiste la materia. Modificare le esperienze è un variare il contenuto ai sensi, un accumulare materia. Ma non avvicina alla meta. Ma cos'è questa materia? Chi vuole accumulare molta materia deve confessare che lo fa per uno scopo qualsiasi, ma non per conoscere. Egli saprà dire *ποία ἐστὶ ἡ ὕλη ἀλλ' οὐ « τί ἐστι »*.

V'è chi si illude d'arrivare alle ragioni della materia esaminando non il contenuto dei sensi, ma « i sensi », e studia come i sensi lavorano: cioè i segni materiali del lavoro dei sensi nel nostro organismo, oppure la capacità dei sensi, le loro relazioni, somi-

glianze, differenze. Fa insomma, ὡς ἔπος εἰπεῖν, « dei sensi materia ai propri sensi ». E non risponde alla domanda: « che significa che io sento, perché, a che sento? ». Egli saprà dire ποῖος εἰμί, ἀλλ' οὐ τί εἰμι.

Queste due domande sono una sola, e finché uno non vede che sono una sola egli può illudersi che alla filosofia porti vantaggio o l'esperienza esterna o l'interna. Egli attribuisce valore assoluto alla materia che i sensi gli comunicano, e un valore diverso a questo suo mondo interno « ideale » o « spirituale ». La materia è per lui l'assoluto quando nella via per giungere all'assoluto egli non crede utile altro che l'aumentare la materia: catalogarla e schematizzarla secondo i suoi apriorismi.

Ma quando uno sente chiaramente che una sola realtà è, ed è quella sua interna della sua coscienza, che all'infuori della sua coscienza non c'è niente, questi vedrà che l'unica via del conoscere è quella di intuire la propria coscienza: γνῶθι σεαυτόν. « Che cos'è questo mondo (questa materia) che io sento, come mi trovo io a sentirlo e perché? »=« Che cosa sono io?= che cosa voglio io? ». Non quello che vedo e che sento m'importa ma quello che io voglio di quello che vedo e che sento, il valore di questa realtà in riguardo a me e la determinazione di questo io nelle cose che esso vuole.

Di questa realtà che è in me io devo chiedere le più forti reazioni e non le reazioni elementari, cioè non ciò che la vista e l'udito ecc. mi dànno, ma ciò che mi dà il mio piacere e il mio dolore. Queste reazioni mi dànno il valore delle cose, le altre non mi dànno niente.

E se sono forte e voglio fortemente vivere giungerò all'essenza della mia vita nel momento stesso in cui giungerò all'essenza d'ogni valore « esterno ». Perché la mia vita sarà in tutto ciò che ha valore e abbraccerà tutto l'universo, sentirà il piacere e il dolore del-

l'universo con l'egoismo come la bestia conosce il suo piacere e il suo dolore. Arriverò a sentire che l'essenza mia universale è la *φιλοψυχία*, e con la concretezza con cui uno dice: « ho male ai denti » dirò *τὸ πᾶν οὐδέν ἐστι*. Basterà che io abbia il senso della vita, perché io senta e dica che cosa è la vita per me.

Nell'uomo la volontà acquista coscienza di sé — e l'ultima conoscenza possibile è quella che porta al concreto sentimento della inesistenza d'un bene assoluto, e d'una assoluta conoscenza: che tutto quello che vive, vuol essere e che la sua vita è puro amore della vita: *φιλοψυχία*. E che quando ci fosse una *ψυχή* senza volontà d'essere sarebbe come non ci fosse; quando ogni volontà è coscienza di volontà determinata, e che la massima coscienza è solo la volontà cosciente di sé, determinata come volontà di se stessa; io sento che per conoscere l'essenza della volontà del mondo, l'assoluto, dovrei essere assolutamente, e per essere non dovrei volere, ma se non volessi non avrei alcuna coscienza. *Καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι* (253 e) *τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου, ἔρημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ἐκεῖνον τὸν κόσμον, ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ.*

Così sogna Platone nel *Gorgia* la possibilità d'un assoluto giudizio dell'assoluto valore: e contro la sua volontà (poiché egli ama illudersi in una qualche essenza di queste anime ignude) egli ha così ben definito l'impossibilità della somma felicità e dell'assoluta conoscenza. Infatti bisogna essere morti per essere nelle condizioni postulate.

44.

(Parte II, cap. 2°)

Colui che è *σοφός* non ama alcuna cosa — poiché la sua *σοφία* consiste appunto nella negazione del va-

lore delle cose. Amare la propria *σοφία* è un assurdo, perché chi l'ha, conosce che il contenuto della sua *σοφία* è la negazione dei valori, nessuna affermazione di realtà che sia degna d'essere amata (« Non val cosa nessuna i moti tuoi »). Quando *αὐτός=σοφός* muore la *φιλαυτία* e nello stesso istante la *φιλοσοφία*.

Filosofo è solo chi mette il proprio *αὐτός* in una *σοφία* che non è sua, ch'egli non conosce e ch'egli suppone contenere la verità, il bene assoluto, l' *ἀγαθόν*. Allora egli ricerca questo *αὐτός* e *φιλαυτεῖ φιλοσοφῶν*. Questa è la via per giungere alla *σοφία* ed è solo degli uomini *φιλαγαθοί* i quali *φιληδοῦσιν ἀγαθῷ* [1]. E *ἀγαθόν=ἀληθές, οὐσία=ἐλευθερία*. Ma solo in questo caso la *φιλοσοφία* porta alla *σοφία*: solo quando uno l'ha voluta non in quanto *σοφία* ma in quanto *ἀγαθόν*.

Dunque il nome *φιλοσοφία* non è stato certo detto da chi era sulla via di divenir *σοφός* e meno ancora dal *σοφός*. Ma *φιλοσοφία* fu creato da chi vedeva nella *σοφία* solo la forma esterna della « conoscenza », e, non conoscendo che questa conoscenza era un'essenza intrinseca e che non si può dire *ἄνθρωπος σοφός* ma *σοφός* soltanto, staccava *σοφία* da *σοφός* e ne faceva una cosa in sé, un *κόσμος* necessario, come ogni bella *τέχνη*, e cominciò a *φιλοσοφεῖν φιλοκαλλωπισμάτων*.

Però che cos'era questa *σοφία*? Quale contenuto aveva? Per quanto filosofasse, quel nostro *φιλόκοσμος*

---

[1] [Queste considerazioni sulla filosofia sono in un foglio in cui M. fa uno spoglio dei vari composti greci con *φιλέω*, *φίλος* e fra l'altro dice]:

φιλοκαλέω = amare le cose belle, mettere il proprio amor proprio in qualche cosa (*τινί*), cioè amare una cosa non contingentemente per il piacere che essa può dare a me in questo punto, ma « amarla come cosa bella » cioè come cosa che tocca il limite della propria concezione del bello, che esaurisce la propria illusione, che rappresenta la forma assoluta dell' « io » — perciò mettere l'amor proprio in questa cosa (*φιλαυτίαν ἔν τινι τίθεσθαι*). *Φιλοκαλεῖ* soltanto chi *φιληδεῖ ἀγαθῷ*, chi cerca nel bene il suo piacere.

non riesciva a diventare *σοφός*. Pure egli faceva tutti gli sforzi per diventarlo. — Allora egli cominciò a dare alla *σοφία* i più bizzarri contenuti e *φιλοσοφία* divenne presto sinonimo di *φιλομαθία*, *φιλιστωρία*, *φιλολογία*, *φιλαρχαιολογία*, *φιλομυθία* e certo divenne soprattutto *μικροφιλοτιμία* e *πολυλογία*. Il filosofo fu un « amatore della sapienza », un raccoglitore, un collezionista, cioè un *πολυίστωρ* o un *πολυμαθής*.

Φιλοψυχία: « amar la vita » — è amare una cosa non perché sia un valore ma seguendo la necessità, equivale a non amare la libertà, rinunciare a una vera essenza, ecc. — Ma finché uno suppone nella vita valori assoluti senza chiedersene ragione, egli crede d'essere nella libertà e nell'essenza quando ama queste tali cose nella vita, e per queste la vita. Così nella lingua amor della vita non ha per sé un senso cattivo. Anche chi combatte per la patria ama la vita, e ama la propria vita di soldato. Ma se di fronte ai soldati che combattono per la patria uno per amor della vita resta a casa, questa sua « vita » si definisce immediatamente inferiore. Egli non amava la vita per la patria ma per altri valori, mangiare, bere, ecc., tutti i contenuti di una vita meschina. E allora il parlatore patriottico dirà: « Costui preferisce la sua vita a questo bene reale assoluto che è la patria — è un vigliacco ». Nella vita comune la lingua significa cose concrete, il « bene » non è detto vita (coll'intesa che la vita vale solo in quanto contiene quel bene) ma il bene si identifica con quella cosa che lo rappresenta (patria o famiglia, dio ecc.) e la vita è limitata alla pura continuazione della vita animale. Così è rimasto egoismo anche nella lingua astratta sempre un contrapposto d'ogni *φιλαγαθία*, meno in chi sa che ogni *ἀγαθόν* è sempre una contingenza individuale. Chi sa questo può dire che la *φιλοψυχία*, anche se mettiamo dentro ogni *ἀγαθόν*, è sempre una *κακία*, è sempre un *φιλαυτεῖν* concreto.

45.

EMP., 376: *ὅσσον τ' ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο* [1].

Non diciamo che l'occhio quello che vede non vede ma crede vedere, ma l'occhio non mi dice cos'è la cosa che vedo, se io non lo so altrimenti: e quanto è la cosa per me tanto vedo di lei. Quello che l'occhio vede per sé, se io lo costringo a guardare dove già non ha visto, sono linee, linee, colori, colori. Se per « conoscere » una cosa io mi costringo a guardare saprò tutte le sue linee e i suoi colori, e se avrò in testa circoli definitivi dove la tal linea e il tal colore mi valgano come sintomi, segni di riconoscimento, troverò un nome, parlerò di qualità, forma, ecc. Ma della cosa, cosa sia, non saprò di più, ma saprò meno perché costringendo l'occhio a guardare, ho distrutto l'assenso spontaneo (Zenone) e ho guardato non con un occhio vivo, che vede d'ogni cosa quella cosa che appartiene alla sua vita, ma d'un occhio reso indifferente, sciolto negli elementi.

L'occhio mi può dir della cosa per quanto è visibile quello che il mio assenso individuale determina, esso per sé moltiplicandosi e affannandosi, e microscopandosi — non può niente mutare di questo assenso. Ma è l'assenso il criterio [2]. Io so che non convincerò nessuno se gli dico che egli vede il pane diverso prima e dopo il pasto, perché il pane si mangia e non si guarda e non abbiamo di lui una nozione visiva; ma certo ognuno la faccia della persona che egli crede d'amare, dopo... il pasto non gli è più la stessa... il

---

[1] [citato dal MULLACH: cfr. DIELS, 108].

[2] Un caso comune: appena conosciuta una persona, o in altro modo notata, la vedo ogni momento per via; prima non la vedevo mai.

naso non gli è più che quella tal linea che si dice comunemente bella, gli occhi quella tale forma, quei tali colori che si dicono belli, ma tutto ciò gli è indifferente; quello che gli fa differenza è invece ora la bocca, la fronte, la carnagione — e quella tale espressione che non va. Certo ognuno trova il sapore del pane dopo il pasto diverso da prima, e l'odore dell'arrosto nauseante che prima gli era per dio più dolce d'ogni altra cosa... e se dopo il sonno non ha né fame né sete né alcun'altra voglia né alcun lavoro abituale, il mondo gli sarà un non so cosa, dove sono tante cose, che l'una val l'altra, ma non c'è quella che egli vuole, il mondo gli sarà una « noia ». Ora quale mondo fra i tanti è il giusto mondo? il buon mondo che resta sempre buono e non si cambia mai e non viene mai a noia?

Quando mi dice il giusto l'assenso dei miei occhi a proposito delle stesse linee (sulla giustezza delle quali giuro) o l'assenso del mio naso su quell'odore (che io giuro esistente e derivante da quell'arrosto di pollo che giuro indiscutibile) o della lingua sul sapore del vino (nel nome del quale giuro! giuro! giuro!)? Qual è il vero sapore delle cose?

Ben dice l'Ecclesiaste: Il suo tempo....

Ben dice Isaia: hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non intendono.

Perché il mio occhio veda ora come poi, e quello che m'è buono ora mi sia buono poi, bisogna che esso non sia l'occhio della fame, del sonno, della libidine, l'occhio di ciò che si prende giuoco della mia volontà, ma d'una coscienza più vasta di questa mia volontà, che miri a ciò che più durevolmente mi sazi (fonda in loco stabile sua speme) e riguardando all'altro lo veda nel suo giusto valore « sempre », non come indifferente, ma valutato (allo stesso modo che un bevitore sa valutare un vino cattivo anche se non c'è il

buono) e veda le cose lontane come le vicine. Perciò dice Parmenide... ed Eraclito...

A cercare questa persuasione io cerco me stesso, e se questo non cerco, che cosa voglio da questo mondo? Meglio sarebbe per me non esser nato.

Ma del nome di questa ricerca vivono i professionisti della filosofia, i quali detengono l'assoluto; pei quali qualunque cosa sappiano non è una cosa che giova o non giova loro, ma messa sotto la tal classe col tal nome essa fa parte dell'assoluto. Ma dei tanti assoluti innocui uno è quello che è da dirsi, è *redlich*. E poiché le parole e le classificazioni s'imparano, si tramandano, e ognuno può ripetere quello che l'altro dice e rifar le stesse esercitazioni, dall'uno vengono i molti. E le parole, ecc. che avevano il loro contenuto, ecc. servono ora per qualunque ecc.

E fra i tanti assoluti seminnocui quello che più facile, elementare fa il lavoro ai « seguaci della verità », quello doveva diventare il più pernicioso: l' « oggettività » è un fascino. Quando io mi tolgo ogni assenso e guardo la natura con puro interesse scientifico, conquisto un dato assoluto. Togliersi ogni assenso sarebbe una bella cosa, perché allora il primo scienziato sarebbe morto alla prima esperienza e non se ne parlerebbe più; ma togliersi ogni assenso vuol dire privarsi, quando già non si sia da natura privati, d'ogni potere di valutazione, e guardare con la minima vita, « costringersi a guardare », per un qualche bene personale che non mette conto indagare, e vedere allora delle cose che gli occhi vedono sempre quando non vedono: hanno microscopi e non vedono, hanno telefoni e non sentono.

46.

(Parte I, cap. 3°)

La musica fatto personale fra il musicista e chi sente.

Così la parola dell'apostolo *ἐκίνησε θυμὸν ἑκάστου*, poiché fatta quasi oggettiva dall'amore per le cose come sono nella loro vita, rivela a ognuno se stesso. « È avvenuto qualche cosa ». Questa è la parola di Cristo, e questa è l'impressione della musica: c'è qualche cosa di trascendente, di concreto, che non potrò non considerare, che m'incute rispetto e « vergogna di me ».

L'espressione materiale di questo è il miracolo e la profezia — il concorrere spontaneo di tutte le forze a questo nucleo eccezionale d'energia che tutte le comprende — (vedi Petrarca « or vi riconfortate in vostre fole ») come se per che egli abbia detto, un nuovo punto, un nuovo ordine di cose si fosse iniziato. — Ma...

parabole — metodo dialettico — esempio del corpo.

47.

[Foglietto]

Dice la folla. Chi compie il proprio dovere verso la società ha diritto di vivere.

Dice l'uomo. Ma chi ti dà il diritto di reputare tuo dovere quello che la società dice tale?

Dice il singolo. Lo stesso diritto che ho di non riconoscerlo se così più mi conviene per la mia vita. Il mio diritto è il diritto di vivere.

L'uomo. Diritto ha colui che vive; quello che afferma il diritto di vivere, non vive ancora e non ha alcun diritto.

Il singolo. Ma nessuno mi può impedire di vivere, se lo voglio.

L'uomo. Nessuno se non tu stesso in quanto lo vuoi.

Il singolo. Ma quando io voglio vivere voglio godere la vita — e questo nessuno me lo può impedire.

L'uomo. Ma in quanto vuoi godere non godi.

Il singolo. Quando posseggo una donna godo.

L'uomo. Si, ma non la possiedi mai quando vuoi goderne. Se tu chiami possesso quello che è per la continuazione della specie è come se chiami dovere quello della società. Ché irragionevole è l'uno come l'altro, intesi ambedue alla continuazione non alla vita. Ma se tu vuoi vivere: esser vivo, tanto non devi voler continuare. Ciò che vive non si continua ma è, non chiede diritti ma ha: se la tua vita è il diritto di vivere, questo diritto è identico col « dovere » di non voler continuare.

48.

[Foglietto]

Ammirano gli uomini la sincerità di chi vive da solo così come sempre si trovasse al cospetto della moltitudine — ma « l'uomo » sarà al cospetto della moltitudine tale qual è libero nella solitudine del suo cuore.

Sarai libero, quando sarai sinceramente nel tuo cuore come fra gli uomini — dice la folla.

Quando sarai sincero nel tuo cuore così da esser lo stesso anche con la folla — dice l'uomo.

Sii così nel tuo cuore come devi di fronte agli altri — dice la folla.

Sii così con gli altri come devi avanti al tuo cuore — dice l'uomo.

Sii così nel tuo cuore come col tuo compagno, ma sii così col tuo compagno come nel tuo cuore.

49.

[Foglietto: nel verso continua con « Mentre la *φιλοψυχία* accelera... »; vedi *La Persuasione*, fine 1ª parte, pag. 51].

La vita si misura dall'intensità e non dalla durata — l'intensità è in ogni presente: la durata sia essa anche infinita non è meno vuota se non è che un susseguirsi di punti vuoti. Cristo è vissuto più che Matusalemme, un insetto effimero vive più che un albero secolare.

50.

Τωὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

Ognuno vede nel mondo soltanto se stesso poiché al di fuori di se stesso è niente.

Come quello che viaggia la notte attraverso la campagna nella carrozza illuminata e per guardare attraverso il vetro altro non vede che la propria faccia. — In ogni cosa in quanto e come la vede egli vede « la propria vita ». Poiché « vedere è vivere ». Una cosa è per me quanto io la vivo.

Le parole di Parmenide si traducono:

La stessa cosa è il mio vivere, e il mondo che (vive per me quanto io lo) vivo.

Tanto ne comprende quanto ne prende.

[nel verso]:

Ognuno vede il sole splendere e le cose sicure sorridergli e aspettarlo che sono il suo mondo — ma esse non sono che quanto egli le vuole — egli s'accende da sé una luce, vuole se stesso.

Così egli supera con la sua previsione l'attimo e ha un'illusione d'essere; nell'illusione del mondo ha un fine al quale ogni cosa si subordina, « io » e la materialità.

Le formiche s'incontrano, stupore, ma ognuno ha il suo fine, *ἀλλοιοῦται*.

Le due violenze — così gli uomini sono avuti e partecipano della contingenza, nel loro piacere il dolore sordo di non avere se stessi — (si rotolano nel tempo) — il caso, il fato per la mancanza del fine certo (la vera salute) — bisogno che il lavoro diventi attività — la malattia sollevamento del lembo ecc.
— *docendo disce.*

51.

Il dolce è il fiore dell'acerbo
il piacere è il fiore del dolore
il sapore è il fiore della fame
la sapienza è il fiore della virtù
la prudenza il fiore del coraggio
la donna è il fiore dell'uomo
la luce il fiore del mistero
il sogno il fiore del lavoro
l'affermazione il fiore della negazione
la vita il fiore della morte

Ma l'acerbo non cerca il dolce, il dolore non cerca il piacere ma il possesso, la fame non cerca il sapore ma il cibo, la virtù non cerca la sapienza ma il bene, il coraggio non cerca la prudenza ma la salute, l'uomo non cerca la donna ma l'uomo.

La spuma il fiore dell'onda le foglie verdi sulla quercia

Lo scherzo è il fiore (o coscienza) della serietà
l'acutezza è il fiore della profondità
il gioco è il fiore della serietà
queste non sono giaculatorie ma è la verità

L'orizzonte il fiore dell'altezza — se vai a cercare l'orizzonte muterai sempre nuovi orizzonti — non avrai il più vasto orizzonte.

Gli uomini fingono di vivere quando cercano il fiore e lo vendono agli altri a prezzo.

La pace è il fiore dell'attività ma l'attività non vuole la pace ma l'opera.

La parola è il fiore dell'atto.

La parola non è atto che in chi cerca l'atto, ma gli uomini si fingono nelle parole assoluto questo atto e di parole nutrono la noia della loro vita, mettono un empiastro sul loro dolore.

Altri del cercar le parole si fingono l'attività.

Poiché non hanno che dare gli uomini s'adagiano in parole che lo fingano.

Poiché non possono fare ognuno che il suo mondo sia il mondo degli altri, fingono parole che contengano il mondo assoluto. [in margine]: Quando nella noia si sentono soli.

Essi significano con parole quanto non sanno e di cui hanno bisogno per vivere — ogni parola contiene il mistero, e in queste parole s'affidano: Dio t'aiuti, e non s'aiutano da sé.

La parola eloquente è il premio di chi cerca la persuasione, di chi ha il coraggio del dolore per non averla — chi nella parola finge già finita la persuasione e del cercar parole si fa una persona per chiedere i premi delle vie degli uomini — obbedisce alla sua *φιλοψυχία*: è un vile o un retore a piacere.

52.

[A lapis]

Καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῦ θεοῦ.

E le parole di quella che tende a finire il presente, adattando alle necessità della vita e attraverso queste

quelle cercando e ripetendo, inganna la natura, la sua stessa natura.

La religione impone riti doveri sacramenti possibili, umani, e l'uomo questi compiendo si crede d'aver la beatitudine, d'esser un « uomo ».

La giustizia limita in tanti paragrafi l'arbitrio del singolo e il singolo in questi adattandosi si crede giusto.

Il ripetere lo stesso atto, il lavoro brutale, sostiene l'attività. L'affermazione in un punto della via della persuasione diventa l'assoluto, la verità, la vita. Per renderlo valido per gli uomini (per ottenere i premi) si fa vedere la via a quello, il « metodo », perché ognuno possa e voglia mettersi per quella via a maggior gloria di chi l'ha fatta.

Stoicismo, fachirismo, ascetismo, pragmatismo, ecc. (la materialità dell'atto singolo con la presunzione dell'assoluto).

Ma l'assoluto non è se non è la persona assoluta, coscienza assoluta, poiché al di fuori della coscienza niente è per noi.

La giustizia deve esser la persona della giustiza, il Giusto. — Ma ognuno detiene la giustizia e l'assoluto, e vive come vive.

Ma di quell'atto particolare si fa una specialità, ecc., la virtù dell'uomo si fa virtuosità.

Ma è un inganno, una via che si nega da sé:

La degenerazione del piacere nel corpo nell'arte, nella filosofia... la scienza.

la parabola

Aristotele.

Se tirando a un uccello non ho di mira l'uccello ma la sicurezza della mia mano, e l'acutezza del mio occhio, posso morir di fame.

Questo sapore e questa potenza dell'uomo che è per via è per gli uomini « conoscenza » finita, così che si può vivere in balìa dei propri bisogni e aver in tasca

l'assoluto.

Dove la colpa
Il metodo ecc.
Chi s'adagia
Altro è vita, altro
è pensiero.

Il *γνῶθι σεαυτόν* diventa « rifletti », *φρονεῖν* diventa *φροντίζειν*.

La filosofia così degenera fino ad aver la persona delle minime determinazioni; queste corrispondendo ai bisogni elementari e alla elementare potenza, sono gradite a tutti, ed hanno la possibilità della scuola.

53.

Pensare è non ammetter mistero, crogiolarsi nelle cose fatte, esser fuori della vita *sub specie aeterni*.

Ma pensare è già esser vinto dal mistero. Se io ho il coraggio di non credermi sufficiente, se davvero non tollero la persistenza dell'inafferrabile intorno a me, dell'inafferrabile in me, tutto diventa luce per me, poiché duro finché basto, e quando non basto più non posso dire che basto, perché non dico più niente ma sono in porto per sempre. Ma quando dico che so, son già vinto dal mistero, è già questa una voce del mistero, è la nuova finzione della mia *φιλοψυχία*. Ma mentre la prima era la vita stessa, era via via sufficiente al correlativo — questa è la voce dell'impotenza: ho perduto la qualunque salute del mio organismo, non so più niente: non basto più a nessuna cosa. Il coprirsi gli occhi per paura dell'oscurità non è un veder più luce, non è un esser indipendente dall'oscurità. Ma anzi è mettersi nella posizione di non veder più alcuna luce.

La natura è in ogni punto volontà d'essere e nel-

l'uomo essa culmina, essa s'appressa ad aver se stessa nell' « Uomo finito », a esser persuasa nella persuasione dell'uomo.

Ma l'uomo la tradisce all'ultimo punto e non si ferma in un punto, ma si distrugge, ma esce dalla vita: la sua coscienza non è più un organismo vivo, una presenza delle cose ma una memoria [1]. Quando tradisce la natura compie contro se stesso il più alto tradimento. Gli uomini dicono che le bestie, ecc. — L'uomo nella posizione conoscitiva è cieco del tutto. — Ma questo nel modo, ma questo con le parole che sono soltanto della domanda della persuasione.

54.

Un malfattore in ciò è superiore all'innocuo, ch'egli è libero della vanità di fronte agli altri uomini.

55.

La persuasione è il possesso presente della propria vita.

56.

In una parola la virtuosità: come i virtuosi ai quali una frase di Beethoven non dà il senso non afferrabile a tutti, che suggerisca loro il modo di suonarla — se essa non offre speciali difficoltà per le mani — che non sanno che fare per eccellere dalla mediocrità, e allora cercano le difficoltà tecniche, e dànno il nome di musica all'acrobatismo più inverosimile delle mani;

[1] Impotenza della memoria.

così i pittori che non sanno che dire si affannano nella virtuosità del colore pel colore (divisionisti) o del dettaglio; così i musicisti che non hanno una *φωνή* chiara e determinata fanno il sinfonismo pel sinfonismo.

Così è virtuosità la scienza che ottusa per il senso delle cose, dà nome di conoscenza o di via per la conoscenza o d'aiuto alla conoscenza al più vario lavoro con *records* d'infinita perfettibilità: poiché infiniti sono i *τόποι* e infinite le possibilità degli acrobatismi sillogistici. — E pure appena la scienza volesse davvero quello che col suo nome dice di volere, vedrebbe subito: 1°, che uno spillo non penetra più in fondo in un popone per più volte che vi si profondi ma sempre tanto quanto è lungo; 2°, che una lira è tanto come venti soldi e che si possono fare melanconicamente le più bizzarre forme geometriche disponendo i venti soldi sul tavolo in modo sempre diverso — alla fine una lira è sempre una lira.

Ma con l'arte e la scienza e tutte le altre cose che appartengono a una data individualità e si compiono da questa (o non si compiono) avviene come con la legna da ardere, che se il ramo ti si spezza con facilità va bene, vuol dire che è secco, se non si spezza subito, è inutile che t'affatichi — vuol dire che è fresco e non ti serve.

57.

Il falco vola prima alto — poi piomba sulla preda. — Del resto si può prendere dove si vuole, il volo è sempre quello e in questo la sua qualunque forza, quanto possa, in ogni punto manifesta.

58.

La volontà vuole sempre « cose determinate ». Queste « cose determinate » altro non sono che ciò che è

necessario alla volontà per continuare a volere. La volontà vuole se stessa nel futuro. — Ogni volta essa attribuisce « realtà » alle cose volute: cioè essenza fuori di lei; invece non hanno altro valore che quello d'essere a lei necessarie: — sono le pillole dorate che dànno la salute.

La volontà dunque è nell'attimo. — Ma essa cessa d'essere, se essa non vuole il futuro, cioè se non vuol volere anche in seguito — se essa si possiede in un attimo e non vuole più, essa cessa d'esistere — postulato d'esistenza è dunque il divenire, non l'essere. —

L'energia d'una pila elettrica — vuole il ferro del batt. della campanella — appena l'ha avvicinato a sé esso perde valore in sé e l'energia non lo vuole più, perché essa lo voleva solo in quanto il filo dell'energia congiungeva il batt. alla calamita (diletti e beni mero desio) — Però l'energia non ha tempo d'accorgersi che non lo vuole più, perché nell'attimo stesso ch'essa non lo vuole più il batt. per la forza della molla ricade ancora e la corrente [è] ristabilita e rinnov. l'energia, e la volontà lo vuole ancora infinitamente.

59.

La vita è una cosa inadeguata (un errore implicito di logica perché è in quanto non è).

Ma la scienza razionale è due volte inadeguata (perché esistendo in quanto non è, afferma di essere in quanto esiste: l'errore di logica è esplicito: *cogito ergo sum*). — Ogni vita è un nucleo di relazioni, la sua forma non è altro che questa materialità; vivere [non è altro] che affermare queste relazioni di fronte alle altrui: *νεῖκος*: affermazione di individualità inadeguata.

La lingua come mezzo (modo diretto) per la vita non è che questa stessa affermazione: il leone pren-

de la bestia attribuendo realtà a ciò che il suo bisogno, che per lui è assoluto, gli indica. L'uomo dice « dammi il pane ». E procede per tutti i gradi fino all'arte: scala degli esseri proseguita, sempre più relazioni vivendo concretamente nella parola dell'uomo. Ma quando l'uomo si ferma e dice « la mia forma è assoluta », egli comincia a tirar le linee di queste relazioni con presunzione di razionalità a un punto messo come assoluto (modo congiunto): « inadeguata » affermazione dell'inadeguata individualità: differenza dal punto più alto, fede, alla scienza.

L'illusione dell'individualità nella forma dell'illusione eventuale del soggetto che parla chiamo « intenzione ».

Il significato della lingua è dunque ogni volta l'intenzione.

60.

(Cap. 3°)

5. Resisti alla corrente in ogni punto, non cedere ai bisogni dati, non prender la persona dell'una e l'altra cosa che è nata con te, in quelle cose non sei ma ti dissolvi, abbi il coraggio di soffrire, di sopportare *ἀντίῤῥοπον ἄχθος λύπης*, non « accontentarti » del vano piacere accompagnato dal sordo e muto dolore « ma fallo sentire e parlare ». Di fronte alle cose non entrar nella data relazione — quella è vuota nel presente e procura il futuro: altri vuoti presenti — ma chiedi la pienezza di questo presente — e non perderla per un futuro che non vale, chiedi il possesso di questa cosa, non soddisfare verso di lei il tuo dato bisogno. Abbi il « coraggio » di strappar da te la trama della tua illusoria persona, e non ti sarà infinito « impotente » latente, sordo e muto il dolore, ma certo e tuo e manifesto, che avrà orecchio per tutto e la pa-

L' attività è reazione fino a che nell'infinito diventi l' « Atto ».

rola eloquente: — esso ti darà come tuo quello che ti sembrava di avere mentre eri avuto.

(il dolore ha orecchie)

Se resisti alla relazione che la tua bocca, i tuoi sensi, la tua vanità vogliono inire con la cosa che t'è presente — il suo dolore ti si rivelerà, non sarà il tuo correlativo più, ma una cosa che essa stessa non sa — tu non sarai più schiavo-padrone ma padrone veramente — non la odierai più ma l'amerai.

(il dolore è libero e finito e non teme)

6. *a*) Prima ti credevi « sufficiente », « libero », « ragionevole », credevi d'aver diritto di chiedere per te come ragionevole una cosa come andasse a una persona che ha in sé il valore — e lottavi per la libertà di questo, ma eri schiavo della contingenza di questo tuo stesso volere — e per quanto tu chiudessi filtrava sempre il dolore e il mistero nella tua vita, che ti diceva la sua insufficienza, ti metteva l'amaro in ogni piacere — per l'ansia di non goderlo abbastanza, e che non ti sfuggisse, e a ogni tratto una mano apriva la porta della tua casa, ed era « lui », quello che tu chiamavi il caso, il dio, il diavolo, il destino, e infinito era il tuo spavento, la tua ira, il tuo rammarico: il rimorso.

b) Ora che non ti credi sufficiente, che non dai valore alle cose che continuano questa sufficienza, non temi più che non ti contingano, non temi dell'avvenire e non lo curi, ma vuoi nel presente la sufficienza e questa è via certa, non temi che non ti *μένῃ* una cosa, ma tu stesso *μένεις*.

Allora non t'arrabbi per niente, il *θυμός* non ti trascina (vedi Platone, *Fedone*) non vendi tutta l'anima, chiedendo ciò che non hai ragione a chiedere ma chiedi solo perché lo chiedi.

Allora chiederai questa cosa in quanto sia ragione di chiederla, chiederai il « possesso », la ragione tua e di questa cosa, quella che essa non sa e che nella sufficienza della vostra unione resta l'ombra del mistero

sotto il velo del vostro piacere: « quello sarà chiaro nella tua vita », poiché tu « sarai anche senza esserti in quel modo affermato » che tu credevi assoluto. « La tua affermazione sarà più profonda », il presente più pieno. —

c) Ma gli uomini dicono « vabbene ma intanto bisogna vivere ». Intanto! intanto che avvenga che? *Se spera* ecc. l'intanto uccide l'adesso. La vita coinvortica: se sei nella corrente ogni istante di debolezza ti fa pagare il doppio — non c'è sosta, ma ogni sosta è una perdita. Quanto sosti, tanta strada dovrai rifare.

Ogni attimo che segue è un altro « intanto » e voi siete schiavi di ciò che bisogna: aspettando attendono tutto dal futuro, si protendono verso le cose e « pretendono » da queste le consuete relazioni come a persona sufficiente che ha già ragione di chiedere.

d) Poiché che cos'è questo aver ragione? quale il diritto? quale il criterio? Tutti dicono « ma infine ho diritto anch'io ecc. ho ragione anch'io ecc. ». Fra due che contendono hanno ragione tutt'e due perché hanno torto tutti e due che pretendono la persona di ciò di cui non hanno in sé la ragione ma προϋπάρχει. Infatti è giusto ecc.

La giustizia

7° .....

Devi ricrearti da te, confidarti che potrai nutrirti delle pietre ecc. « Uscirai dalle vie » (*Vang.*) bene... godere della luce del sole.

Vedrai la finita *potestas* d'ogni cosa, le potrai trascendere in te

8° (« Il dolore è eloquente »).

L'attività della persuasione: darai tutto lavorerai nel vivo, nel tuo vivo, ogni attimo, γνῶθι σεαυτόν — non vorrai dare chiedendo nella contingente vicinanza, ma dar ragione, *docendo discere*. Allora avrai le cose lontane come le vicine — potrai dar pietra per pane, dar la tua vita per gli altri, e dando la tua vita in

pasto agli altri ti sazierai in un punto: ancora un passo e il ἡδύ diventa ἀγαθόν.

δι' ἐνεργείας εἰς ἀργίαν.

61.

L'attività che non chiede è il beneficio che fa non per avere ma facendo dà.

Dare non è aver dato. Dare non è perché l'altro conservi o si giovi per continuare (generar figliuoli sarebbe la massima filantropia). Allora non sei tu che dai, ma è l'altro che prende e tu lo lasci prendere. — Dare è perché l'altro « abbia »: dunque devo dare quello che « ho » e non quello che non posseggo ma ne « uso »: se ho, mi ho, do me stesso. La volontà di dare è la stessa come la volontà di possesso: identificazione, amore: *docendo resistere.*

5. La « pietà » qualsiasi è sorella della « melanconia ». La « compassione » non soffre per ciò che l'altro crede che lo faccia soffrire — ma soffre il dolore che c'è sotto, il dolore che realmente l'accomuna, il dolore per la limitazione. E l'atto che ne conseguirà non sarà, se è rimediabile, dare all'altro quello ch'egli crede che gli manchi, ma togliergli il terrore, dargli il coraggio.

8. Male si dice prudenza per intelligenza. La prudenza va una via che non ha fine, il coraggio va una via finita: o: chi ha il coraggio ha anche la prudenza, chi ha la prudenza non ha il coraggio.

La prudenza è la forma che il coraggio prende via via nella sua strada, e, come la prudenza, l'attualità del piacere e dell'intelligenza. Chi vuole la prudenza vuole il piacere e degenera.

La domanda τί τοῦτο ποιεῖς (come che cosa fai ciò

che fai, con che mente) = *τίς τοῦτο ποιεῖς* (come « chi » fai ciò che fai? Sai ciò che fai = *Sai chi sei?*

62.

Devi domandarti nella notte, se *una* volta ti manca il sonno « che faccio qui? » poi pensare: Domani non sorge il sole, gli uomini che io parlerò mi sfuggiranno come ombre — mangerò il pane e il pane sarà sasso — vorrò camminare e non avrò gambe, parlare e non avrò voce. Tutto ciò non è essenziale, tutto ciò non sono io, io sarò anche senza questo, perché ora non ho fame e il pane per me può esser pietra, ora non cammino e le gambe mie possono essere morte.

Chi sono io?

E poi vedi di resistere alla corrente di queste cose che non sei tu, che non ti giovano: nell'oscurità, nell'assenza di tutto, sicuro come nel fluire, e nel fluire turbato come nell'oscurità.

Che ti giova fluire colla corrente traversando il fiume, se devi andare diritto di fronte? tu dici: un po' traverso e un po' mi lascio portare, ma per poco che ti lasci portare sei per sempre staccato da ciò che risponde alla tua prima speranza. Contro corrente devi nuotare, non un poco ma « sempre », sopportar su di te sempre il peso (vedi Petrarca).

63.

(Parte II, cap. 1°: degenerazione del piacere)

1. Sufficienza - vanità. L'albero giovane cresce e tutti lo ammirano, e si ripromettono buoni frutti. Ma vengono gli ingordi — e mangiano i frutti immaturi

— l'albero gioisce e si crede d'esser per loro già coi suoi frutti immaturi maturo e perisce.

2. Così gli uomini sfruttano la loro qualunque persona e se non trovano l'ambiente conveniente a loro al quale convenga solo la loro qualunque maturità: ripetono ricercano sfruttano.

Ma la barca taglia ferma le onde quando il timone la regge verso una certa meta; se si fa un piacere delle onde e va a cercarle per tagliarle — essa è in balia delle onde e non le taglia più.

ecc.

3. Ma il peggiore è il commercio delle cose sacre: arte, filosofia, scienza. *ἡδὺ τὸ γνῶναι.*

64.

(Parte II, cap. 2°)

« Questo è chiaro a tutti » che ci son cose che tutti fanno, delle cose irrazionali che gli uomini fanno per la necessità della vita — e si dicono bassi bisogni del corpo — ma che l'educazione insegna a non nominare; altre che quando si voglia parlar di loro convien vestirle della rettorica amorosa. E perché ciò? queste sono anche nel giudizio dei più *unredlich* (« da non nominarsi perché non oneste ») e c'è da noi un proverbio che dice « carne de culo non va in paradiso ».

Ma esse stanno allo stesso livello come tutte le altre cose che gli uomini fanno irrazionalmente. E queste come quelle sono quella cosa che non va in paradiso.

E la disonestà del parlare che gli uomini sentono in questo punto, dovrebbero sentirla dappertutto dove l'uomo facendo oggetto del suo discorso relazioni oscure che non hanno voce, attribuisce loro valore razionale, dignità persuasiva.

65.

Il muto sordo dolore dei piccoli salti della luce quando questa trama si rompa per l'ozio o per una cosa che non *μένει* più (*θυμός*!) scopre l'infinita oscurità che beve l'anima.

66.

« DAS LEBEN IST NICHTS WERT,
WENN NICHTS WERTER IST ALS DAS LEBEN »[1]

Ist das Leben « nichts » wert, dann gibt man es auf: dann ist aber doch das Bedürfnis eines Wertes stärker als das Bedürfnis des Lebens, also doch etwas werter als das Leben selbst. — Aber man gibt es nicht auf: denn Leben ist immer « ein » Leben wenn noch so gering. Und wert sein heisst nichts anders als für mich wert sein. So hat auch das geringe Leben eben so viel Wert als das grösste.

Nur das Bedürfnis eines Wertes an sich, kann dem Leben jeden Wert entziehen. Dann hat das höchste Leben eben so wenig Wert als geringste; und jedes Leben ist dann werhasst — jedoch der Tod nicht ersehnt als wäre in Tode ein Leben das mehr Wert hätte als dieses Leben — sondern Leben und Tod gleichgültig... bis auf die Bedürfnisse des Körpers. *Ταὐτό ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκός.* — So kann einer wohl den Kreuztod erleiden für etwas dem er einen Wert an sich zuschreibt, und im Tode das Leben finden (*ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν* — *Κατὰ Ματθαῖον*, 10, 39); aber wenn er erkannt dass dieser Wert nur in Bezug auf ein Leben ist, dann

[1] [Quando, come in questo caso, M. glossava un testo tedesco, era solito scrivere anch'egli in tedesco].

bedauert er im Tode der Welt den eigenen Tod, und im eigenen Tod ist ihm wirklich die Welt tot, weil er diese nur in Bezug auf sein noch so weit ausgespanntes Leben existierend erkannt hat: nun gibt er für die Sachen der Welt nicht nur nicht sein Leben auf, sondern auch nicht die kleinste Tätigkeit. Das Schlimme ist dass er doch lebt, also doch körperlich will und tätig ist; wenn Leben und Tod gleichgültig sind, dann nimmt im Menschen das Tier die Oberhand, und er lebt weiter, weil er nirgends die Kraft finden känn um diese *forza d'inerzia* zu überwinden.

67.

ΕΙΣ ΑΡΓΙΑΝ

Περὶ τῆς ῥητορικῆς [1]

ὡς δὲε οὐδέν ἐστι ἡ ῥητορικὴ ἐν τῇ εἰς ἀργίαν ὁδῷ εἰ· μὴ συμπέσῃ τῇ διαλεκτικῇ. καὶ γάρ ἐστι ἡ ῥητορικὴ μηχάνημά τι τοῦ βίου· καὶ ὅρος ἐστὶ τῇ ῥητορικῇ ὁ βίος.

---

[1] [Verso la « Pace » (Della rettorica)]:

[Come la rettorica non abbia alcun valore nella via verso la pace, se non coincida con la dialettica. Infatti la rettorica è uno strumento della vita: e la vita è il fine della rettorica. Ma che cos'è, o Socrate — vorrei dire io — la vita? E bada che non dico « quale è la vita » ma « che è »? Che è per me e per te che parliamo tra noi? Qual è lo scopo della vita? So bene che tu mi risponderai, polemizzando nel discorso: « Qual è questa vita, o mio bravo Carlo, che tu vuoi che ti dica che cos'è?». Allora io direi: « quella precisamente che tu e Platone nella *Repubblica* giudicate ottima vita: *hic Rhodus, hic salta*». Qui — io credo — carissimo, taceresti per grande aporia e passeresti sotto silenzio quel farmaco, l'ultimo e — per l'Ade — veramente apportatore di bella fine, allora, nella prigione.

Ma io, e con me il divino Egesia, il Persuaditor di morte, faremmo coro benevoli a questo tuo ultimo monito, dicendo che la vita non ha altro scopo se non la vita stessa].

Τί ἐστι δέ, ὦ Σώκρατες – φαίην ἄν – ὁ βίος; – καὶ τοῦτο ἐπίστασο ὡς οὐ λέγω «ποῖος ἐστὶ ὁ βίος» – ἀλλὰ «τί ἐστι» – τί ἐστι σοί τε καὶ ἐμοὶ διαλεγομένοις; ποῖός ἐστι ὁ τοῦ βίου σκοπός; εὖ γε οἶδά σέ μοι ἐν τῷ μὲν λόγῳ δυσχεραντικῶς ἀποκρινοῦντα «Ποῖος ὅδε βίος – ὦ κάλλιστε Κάρωλε – ὃν ἐμὲ τί ποτε εἶναι βούλει εἰπεῖν;» ἐνταῦθα δὲ φαίην ἄν «τοῦτον, ὅνπερ σύ τε καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῇ πολιτείᾳ ἄριστον νομίζετε βίον. Hic Rhodus, hic salta». Ἐνθάδε – ἐγὼ μὲν οἶμαι – μεγάλῃ ἀπορίᾳ ὦ φίλτατε σιγήσῃς ἂν καὶ ἐκεῖνον, τὸν τελευταῖον – καὶ – μὰ τὸν Ἅιδην – τότε ἐν τῷ δεσμωτερίῳ καλῶς τελέσφορον φάρμακον εὐφημοίης.

Ἐγὼ δὲ καὶ σὺν ἐμοῖ δῖος Ἡγησίας ὁ πεισιθάνατος τῇδέ σοι τελευταίᾳ μνήμῃ εὔφρονες ἐπάδοιμεν ἂν οὐδὲν ἄλλο τῷ βίῳ τέρμα εἶναι ἢ αὐτὸν τὸν βίον.

68.

[DEMOSTENE]

Demostene parla come parla perché ha avuto l'ardire di non aver bisogno per sé d'alcuna grazia macedone fuori e dentro Atene.

Perciò dalla sua bocca grida la voce della dignità della Grecia integra, quale ogni ateniese per essere ateniese avrebbe dovuto far sua. È la voce dell'integrità di questo più grande organismo che può sola indicare i mali che a questo vengon fatti e dire guerra è guerra, anche quando le macchine non sono alle mura ed è questa che in sé avendo diffusa una vita d'interessi più vasti nel tempo e nello spazio, vede e dà le cose lontane come le vicine, la vicinanza ideale delle cose lontane che, per quelli che hanno la vita limitata agli interessi del loro stomaco per oggi e per domani, non esiste. È per questa ch'egli può invocare negli Ateniesi questa loro stessa grandezza dicendo

« quello ch'io dico voi eravate: *ἦν τι, ἦν τι ἐν ταῖς τῶν πολλῶν διανοίαις* », e rappresentando questa vita della Grecia come la loro personale, far che ognuno senta quello che sente quando si trova riguardo alla propria vita arretrato nel tempo, così che pel suo corpo quasi corre un soffio di morte, ed egli soccombe sotto il peso del rimorso, fare che ognuno non decida di seguirlo, ma sia così in sua mano e così aspetti da lui la salvezza e sia pronto a fare qualunque cosa per sfuggire a quel senso di morte che è il rimorso, come se già da sempre egli avesse deciso.

69.

« Fra due litiganti il torto è di chi ha ragione »... poiché hanno ragione tutti e due. *Alle haben Recht—niemand ist gerecht.* Tutti hanno ragione, nessuno ha la ragione. Ognuno può dar una ragione perché egli si comporti in un modo piuttosto che in un altro, enumerando le cause e i bisogni, nessuno può dar « la ragione » perché egli sia così com'è: poiché egli non sarebbe così se non vi fossero le cause e i bisogni, e non potrebbe esserci se non fosse così com'è.

Colui ha in sé la ragione che da nessuna causa dipenda, di nessuna cosa ha bisogno, ché altrimenti la sua ragione sarebbe nella causa e nel bisogno — ma Quello non c'è (*Dasein*) poiché tutto ciò che è qui, c'è per causa di qualche cosa ed ha bisogno di qualche altra. (L'esistenza delle cose nel tempo è correlativa). C'è ciò che non è — e ciò che è non c'è. (*Das Seiende kann nicht dasein*). Giusto è chi ha in sé la ragione poiché è assoluto.

Ma chi vive: quanto ha una ragione di cose giuste a sé, altrettanto non può non essere ingiusto agli altri ove la necessità lo stringa.

Chiunque ha avuto il torto di nascere ha ragione di vi-

vere e di litigar della vita con quanti altri avendo avuto lo stesso torto hanno la stessa ragione. E il giusto in un litigio non solo dovrebbe esser disposto a morire pel giusto altrui, ma dovrebbe esser già morto per pagare quanto nascendo e vivendo ha fatto ingiuria. (Una ragione = diritto; la « ragione » = giustizia). Una ragione è ogni nesso concettuale fra causa e bisogno, la ragione è il concetto astratto da ogni causa e da ogni bisogno.

70.

Homines dum docent discunt. L'amore, il bisogno di comunicare agli altri ciò che noi sentiamo, di identificarsi con loro, ci fa sentire l' « impossibilità » di possedere noi stessi.

Poiché comunicando all'altro noi vogliamo possederlo, o che lui possegga noi, fare che egli c'intenda fino in fondo; ma ci accorgiamo che c'è un punto dove egli resta lui stesso con la sua vita e non comprende me stesso con la mia vita. Così che non è possibile comunicare nemmeno la cosa più piccola; non si comunica che il razionale.

La volontà di comunicare agli altri coincide colla necessità di trovare la *ratio*, il *νοῦς* di se stessi.

« Gli uomini educando cogitano ».

Gli uomini così *discunt* l'ultima conoscenza: l'impossibilità di posseder se stessi *docendo*. Poiché il vuoto del momento attuale lo attribuiscono per natura fuori e non dentro, come prima attribuivano il valore alle cose in sé, mentre dipende dal di dentro. E per lo più attribuiscono anche l'*ἀπορία* della comunicazione fuori e non dentro, alla isolazione dagli altri esseri e non « al non avere che cosa comunicare ».

Essi credono d'avere qualche cosa da comunicare,

finché credono a una individualità propria pel solo fatto che vogliono in questo modo e non in quello. Essi sentono di volere queste e queste cose e poggiano sul punto oscuro del loro « io » che vuole, come sopra un ente razionale.

Ma agli altri bisogna dir le cose non perché noi le vogliamo, ma perché « sono in sé da volersi ». Per persuadere gli altri devo render « ragionevole » la mia realtà che per me è un fatto.

E avviene che gli uomini incolpano i mezzi della comunicazione e la fatalità dell'isolamento, non la irrazionalità della propria realtà, l'insussistenza del proprio « io ».

Eppure dire che cosa sono le cose « in sé » equivale a dire che cosa sono « io », *ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.*

71.

Con cert'aria eroica dicono gli uomini degli oggetti che non hanno valore di commercio che sono loro più cari molto degli oggetti di valore. Infatti tenersi cari quelli costa meno caro che tenersi questi — come capitale morto.

Infatti è buona prudenza collocare il proprio affetto in quelli, che in questi verrebbe a costar troppo caro.

Meglio l'odio che l'affetto della famiglia.

72.

Tutta la natura non è che volontà dell' « Uomo » (oggettivo) per esser persuasa. Nelle supreme espres-

sioni questo si chiama apostolato, religione, filosofia, arte, educazione. E gli uomini di queste parole si coprono come già fossero uomini, e nutrono queste parole della loro qualunque vita, cercandola nelle minori espressioni.

73.

Bacio le mani ai rozzi (*id est crudi* — non cotti) materialisti ingenui — sono più idealisti dei professori d'idealismo o spiritualismo o quale anche sia filosofia approvata, sperimentata e sperimentante: questi sono tutti cotti nella stessa acqua (è una figura rettorica — ma a buon dritto perché quella è un'acqua rettorica) e tanto cotti che hanno perduto ogni sapore.

74.

Voi vivete perché siete nati — ma dovete rinascere « per voi stessi » — per vivere.

Ci sono zoppi e diritti — ma l'uomo deve farsi da sé le gambe per camminare — per far cammino dove non c'è sostegno e non cadere; per far cammino dove non c'è strada.

Per le vie della terra l'uomo va come in un cerchio che non ha fine e che non ha principio, come in un labirinto che non ha uscita. E si accalcano gli uomini, e gareggiano e si soffermano, o procedono senza riposo, ma sono sempre là dove erano, ché un posto vale l'altro nella valle senza uscita.

Ora tu ti farai una via per uscire e non per muoverti fra gli uomini, per trar gli altri dietro a te e non per chiedere i premi che ci sono nelle vie degli uomini — che tali non sono — ma per cui solo l'uno segue gli altri. Vivono di ciò che è nato con loro, e

muoiono la morte di quello in tutti gli istanti della loro vita.

Ma tu non vivi–morrai di ciò e per ciò — ma ti creerai da te, e in te « la vita »; rinato da te stesso non ti muoverai a differenza delle cose sognate; ma in uno sarai tu stesso e la vita: e farai di te stesso fiamma.

Poiché tu sei il primo e l'ultimo.

75.

Non sei né il primo né l'ultimo a questo mondo; se vuoi vivere devi adattarti a godere di quello che trovi, che d'altronde non potresti cambiare — dice la folla.

Ma devo vivere così perché? Per aspettarmi che cosa? per conservarmi a che cosa per cui io debba rinunciare a quello che voglio, sacrificare quello che per me sarebbe la vita?

No, il mondo è il mio mondo e nel mio mondo sono « io » il primo e l'ultimo, non trovo niente di fatto prima di me, non mi posso affidare che niente venga fatto dopo di me, ma devo prender su di me la responsabilità della mia vita come la devo vivere, che su altri non può ricadere; aver io stesso in me la sicurezza della mia vita che altri non mi può dare, creare io il mondo come io lo voglio, che prima di me non esiste: devo esser padrone e non schiavo nella mia casa. Aver fatto non mi giova ma fare, in qual modo lo faccio, poiché non c'è premio dagli altri, che non sono per me, né dalla cosa fatta, che com'è fatta così non è, ma per giungere a fare tutto in un punto: in questo vivendo in tutte le cose tutto me stesso, poiché io sono il primo e sono anche l'ultimo.

Cosa che mi possa fare diverso da quel che sono non esiste, che mi potrebbe togliere di continuare in

ciò e per ciò che non esiste, ma non potrebbe mai togliermi il mio mondo: che duri un anno o un secolo sarà stato sempre lo stesso.

76.

L'INDIVIDUALITÀ ILLUSORIA

La natura ci fa piacere perché ci s'afferma immobile esistente fuori di noi; e noi per lei ci aduliamo d'aver esistenza.

Il fanciullo che è felice d'ottenere ciò che noi, intesi ad altro, non riguardiamo come felicità e « che è in nostro potere » (usi e diritti dei grandi) ci fa piacere colla fiducia superstiziosa e irragionevole che fa nascere in noi d'un valore ignoto della nostra vita, che se esiste per lui deve esistere anche per noi.

L'arte ci presta un'individualità.

77.

ἀδιαφορία:

oscurità la valle e il monte imbruna
pur resta
« incolume il desio »
anche quando la « speme (è) estinta ».

Anche quando *οὐδέν με μένει, προσμένει τι ἢ τοῦ βίου πρὸς βίον ὁρμή.*

Cerca il confuso viatore invano
del cammin lungo che avanzar si sente
meta o ragione.

Ὁ δ' ἄφυκτος ὁμῶς ἐπικρέμαται θάνατος
(Sim., 20).

vecchiezza e morte
ch'han principio d'allor che il labbro infante
preme il tenero sen che vita instilla.

78.

Insulta 99 su cento e nessuno risponderà, ma ognuno riderà degli altri 99 insultati e poltroni.

79.

Realtà = *νοῦς*
αἰσθάνεσθαι = *νοεῖν*

Aiace non dice a Eurisace « tu non intendi questi mali che vedi », bensì

ὀθούνεκ' οὐδὲν τῶνδ' ἐπαισθάνει κακῶν.
ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος,
ἕως τὸ χαίρειν καὶ τὸ λυπεῖσθαι μάθῃς.
(SOPH., *Aiax*, 553).

Αἰσθάνεσθαι di più vuol dire dunque *χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι μαθεῖν*. Se uno non *χαίρει*, quale *ἡδονή* può avere? Questo dubbio fa scrivere all'interpolatore:

Τὸ μὴ φρονεῖν γὰρ κάρτ' ἀνώδυνον κακόν.

χαίρ. e *λυπ.*=sperare di poter una volta *χαίρειν* e *λυπεῖσθαι* per l'accorgersi di non poterlo.

È di chi s'accorge di non avere in sé la « ragione » e perde l' « illusione » dell'individualità, esce dal punto energetico e si preoccupa di qualcosa di determinato nel futuro: perde la *ὑγίεια*. E nella *ὑγιεία πᾶσά ἐστι ἡδονή*. L'interpolatore ha confuso il *φρονεῖν μηδέν* col *μὴ φρονεῖν* ed ha fatto battere Sofocle nell' *ἀνώδυνον κακόν* della morte, mentre egli parlava dell'illusione dell'individualità.

(vedi SIM., 60).

80.

Quando si guasti il filo al mio coltello, io non mi dorrò dell'aver perduto quello che ho sperimentato

non valere il mio rimpianto — ma, perduta l'illusione del suo valore, bensì mi dorrò della mancanza d'un coltello che mi valga.

Qual è fra le cose del mondo che si possa supporre indipendente dalle leggi del mondo, e sperare per sempre incolume dalle contingenze del tempo e della materia? La nascita è « il caso mortale ». *Οὐκ ἔστιν κακὸν ἀνεπιδόκητον, ὀλίγῳ δὲ χρόνῳ πάντα μεταῤῥίπτει θεός.* SIM., 45.

« Non è inaspettato » non è il contrario di inaspettato soltanto, ma anche il contrario di « inaspettabile ». Poiché una cosa può essere inaspettata senza essere inaspettabile, ma non v'è cosa aspettata che non sia aspettabile.

(*δέ* nel senso di *ἀλλά*, cioè corrispondente all' *οὐκ*, non è avversativo al pensiero antecedente, ma continuativo, come l'italiano « bensì ». Non *a*, bensì *b*. Il pensiero resta incolume: è *a* poiché *b* non è).

81.

Ἡδὺ τὸ γνῶναι — καλλωπίσματα ὄρφνης

Conoscere è dolce a chi conosce per vivere — che nega e per la stessa forza della negazione sente la grandezza della propria individualità rinforzata dall'eliminazione di errori; è il momento felice, reazione al dolore pel distacco da un'illusione cara — che avendo concentrato gli sguardi su le ragioni della sua illusorietà come uniche difficoltà, è cieco per altre difficoltà, e dà valore assoluto di verità ai propri motivi negativi che gli servirono per liberarsi di quelle (gioia di chi in pallone sgonfio sale dopo aver sacrificato il peso d'un oggetto caro).

Ma la frase *ἡδὺ τὸ γνῶναι* fa di questo sapore, inerente all'illusione di persuasione assoluta in un'alta individualità, una « posizione » dove ognuno può met-

tersi per aver gioia, onde la scienza, « rettorica » della conoscenza. Come i « piaceri » sono la rettorica del piacere, i « beni » la rettorica del bene, gli « utili » la rettorica dell'utile ecc.

82.

La donna che ama rappresenta per l'uomo la necessità dell'individualità; perciò al contatto con la donna la nullità umana manda la sua luce più fosca. (Questa è la ragione per cui gli eroi di Ibsen sono donne).

Carmen!

La donna vuole *εἰς ἀεί* quello che l'uomo vuol adoperare *ἐς τὸν βίον*.

S'amano coloro che amano la stessa cosa l'uno per l'altro e per sé.

La donna ama l'uomo.

Se l'uomo vuol amar la donna e la donna ama lui, egli deve voler esser uomo.

Che s'egli volesse la donna, la donna non troverebbe in lui ciò ch'essa vuole, ma la propria schiava.

83.

Gli uomini nel mondo hanno sulle cose eguale diritto come i possessori illegali in buona fede.

Riconoscimento dello stato di fatto — diritto di usufrutto in rapporto al lavoro — nessuna proprietà.

Poiché in buona fede nasce il misero mortale e si crede nato al bene e alla felicità.

84.

La rettorica crede di fornir le chiavi per ogni anima quando ha dato i grimaldelli che corrispondano ognuno a un dato schema di ingegni.

85.

Achille insensibile alle parlate rettoriche di Nestore, risponde ad Aiace: *πάντα τί μοι κατὰ θυμὸν ἐεισάο μυθήσασθαι* — IX, 645.

86.

Riguardo alla sicurezza di fronte al freddo confronta lo spaccalegna che non soffre lavorando al freddo, e il borghese che si scalda con la legna comperata.

87.

Della Vanità.

Variatio delectat. Come può avvenire che l'uomo strappato ai suoi amici alle sue abitudini alle comodità consuete trovi piacere in paesi stranieri fra gente sconosciuta in novità di costumi e di vita?

1°. *In mutatione vita.*

2°. Nelle determinazioni organiche la coscienza, l'illusione dell'individualità.

3°. Dalla monotonia la « melanconia », l'indebolimento dell'illusione. (Non c'è niente e nessuno per cui meriti esser così come si è, ma si è così soltanto per essere).

4°. Ogni compagnia nuova, ogni nuova persona è « ancora una volta il mondo » in quanto mi merita mostrarmi a lui come sono, esser per lui, aver dalla sua approvazione il senso di esser qualcuno. Come lo specchio raddoppia la vista, così ogni nuova persona, ogni nuovo ambiente raddoppia l'illusione di essere. Perciò si può dire che gli uomini considerano ogni loro simile come uno specchio adulatore: società di mutuo incensamento, conversazioni, divertimenti, caffè, passaggiate, ecc. ecc.

A proposito della Vanità.

Gli uomini parlano per affermare se stessi, ma in quanto parlano dipendono da chi li sta a sentire, che può conceder loro la gioia dell'affermazione approvandoli, che gliela può togliere disapprovandoli.

Come gli uomini parlano dei dettagli della loro vita per illudersi che abbiano una ragione, ed espongono con mille giri faticosi i loro mille pensieri relativamente giusti, e le loro azioni ogni volta giuste secondo l'eventuale o ignoranza o passione o stanchezza o indifferenza, quando queste portarono a un fatto doloroso di cui portano le conseguenze, per illudersi della propria individualità rimasta integra intatta nella contingenza, pel bisogno di essere (nell'approvazione dell'altro), per poter incolpare una intenzione maligna nelle cose, negli uomini, la forza nemica trascendente e la malvagità del prossimo — così essi amano *rebus secundis* biasimare qualsiasi male (o *φαινόμενον κακόν*) degli altri per affermare se stessi liberi da quel male, e ritrarre la gioia della rinforzata illusione. Volentieri essi concedono a chi li ascolta che essi sono liberi da quel male per averne a lor volta la concessione: e così si formano le *κοινωνίαι* « intellettuali » e in generale ogni unione di conversanti, dove la gioia della maldicenza[1] e il conseguente mutuo incensamento tengano l'ambiente pronto perché ognuno dei membri vi possa trovare anche negli altri casi la necessaria approvazione. Tutti vivono, nella *κοινωνία*, della morte... di tutti gli altri.

Individualità illusoria, vanità

La via a un'affermazione attuale di sé che superi la contingenza dell'attimo è il « parlare ». Con la parola l'uomo s'afferma tutto in una volta con tutta la sua individualità di fronte al resto. — E in quanto

[1] Scherzi: la gioia espressa nel riso.

l'individualità è illusoria, in tanto l'affermazione è inadeguata.

Da questo muove il piacere, il bisogno della comunicazione. Di tanto quanto a una persona ogni suo atto non ha tutto il « sapore » dolce in rapporto alla sua vita (alla potenza di tutti gli altri: *βίος*!! *δύναμις*) di tanto egli sarà doppio (si guarderà nello specchio) sarà vano e avrà bisogno di parlare. Un buon giocatore di scacchi tace, parla invece chi non gode in ogni mossa il proprio piano, ma vuol darsi l'illusione di averlo.

Ma anche l'uomo che vale, se per un'eccezionale perturbazione è stato distratto dalla sua stabilità (Achille *μέγας μεγαλωστὶ τανυσθείς*) di tanto quanto è ancora attaccato alla vita ha bisogno della comunicazione del suo dolore. E come lo dà come « suo » e ne espone le « ragioni », arriva, esponendo via via la ragione di sé, a riacquistare l'illusione dell'individualità sua e a poterla riaffermare (*Achille*, XVIII, 100-190).

A dimostrar come l'uomo riilluso alla vita si duole della cosa perduta non più in quanto implichi la perdita del proprio valore, in quanto si sia dimostrata assolutamente contingente o contingente per la mancata debita previsione e provvisione dell'uomo — ma se ne duole semplicemente in quanto ne sente la mancanza; e come allora non incolpando più sé egli debba metter fuori di sé il peso del suo dolore, e cerchi la colpa nell' « intenzione » maligna delle cose e degli uomini: giustificando così se stesso:

vedi Omero, *Iliade*, canto 18, v. 107 e sgg., Achille che butta la colpa sulla *ἔρις*..

88.

L'individualità piccola vive con la *insouciance*, la mancanza di senso dei valori organizzati e l'assorbi-

mento in ogni cosa attuale e la mancanza di dignità, ὡς ἐόντος l'assoluto.

L'individualità grande invece vive con la fede nell'assoluto solo in quanto si comporta colle caratteristiche dell'assoluto, che ha in sé l'assoluto, e le cose sono tutte strettamente subordinate: concetto del valore, previsione, dignità, virtù.

Per l'individualità piccola le cose sono facili o impossibili; gli « uomini » soltanto cose da sfruttare, senza riguardo, o da temere vertiginosamente: inferiori: utilizzabili, buoni; superiori: temibili, cattivi. L'assoluto è per loro quella data loro necessità, il resto non esiste.

Per l'uomo che vale c'è tutta la gerarchia dei valori e il rispetto dell'uomo come individuo, poiché egli è tanto quanto ha fede, ha fede tanto quanto crede a una ψυχὴ ᾗ οἰκεῖόν ἐστι τὸ ἀγαθόν.

Ma c'è fra questi due estremi l' « uomo buono », « l'uomo che ha Dio ». L'uomo che si comporta verso tutte le cose come se avessero valore, e non perché lui le vuole, ma che dà a loro il valore che esse stesse dànno a sé.

Egli non possiede la conoscenza di chi non ha nessuna determinazione di volontà, e che perciò non trova nessuna determinazione nel mondo, per cui nella propria morte è morto anche il mondo, che ha distrutto l'egoismo proprio nell'annientamento della coscienza.

L'uomo buono si comporta sempre come se nessun interesse personale lo legasse alle cose, eppure le cose lo interessano; come se niente gli importasse, eppure egli si comporta in qualche modo verso tutte le cose. Egli non domanda niente per sé, come se le cose non gli avessero più alcun valore, eppure attribuisce valore a tutte le cose. Egli vive come se fosse libero da ogni passione, e pure accetta la schiavitù d'ogni cosa particolare. — Questa « bontà » ci colpisce nella vita come una luce d'un mondo sconosciuto, e ci fa pensare che noi siamo ciechi e loro, gli uomini buoni,

abbiano gli occhi per vedere ciò che noi vedendo non vediamo. — Poiché, se l'uomo che vuole fortemente le cose per sé, dà a queste un valore preciso, concreto, e vi contende con tutta violenza — questo si comprende da sé; se l'apostolo, il filosofo dice « io sono il figlio di Dio » e descrive il mondo della giustizia, il mondo del sommo bene come una realtà, e se rinuncia con gioia alla vita di cui ha distrutto i valori — questo è ancora nell'ordine naturale delle cose. — Ma che un uomo che dà valore a ogni cosa nel mondo non si determini poi verso questo per sé, egoisticamente, ma ogni volta per ogni cosa, questo trascende la vita, questo fa pensare a Dio, questo fa pensare a un valore in sé delle cose così come stanno, per cui vale la vita, a un'anima che è tutta buona: a un'assoluta felicità, al regno dei cieli, alla volontà sempre presente del Dio: alla possibilità della vita di ciò che non vuol essere, della felicità di ciò che non chiede la felicità, della libertà di chi non ha più che cosa volere liberamente, o una volontà, e un fine razionale.

Come la vista della natura che è tutta pace all'occhio che la vede nelle sue grandi forme immobili: vivere senza lottare per vivere, così l'uomo di Dio, che nulla chiede e tutto dà, ed è contento in sé, sembra che squarci la trama oscura delle volontà nemiche e senza posa fluenti, *vitae semper hiantes*, e ci additi i templi sereni: *Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus*.

Queste le parole della gioia più serena — ed in queste la tristezza della più amara ironia. La gloria se l'abbia pur tutta il dio lassù, agli uomini in terra sia concessa almeno la pace. Almeno la pace della morte in ogni istante della loro vita, finché giungano ognuno a suo tempo alla gran pace senza tempo — della morte senza coscienza. Se la mala cupidine della vita ci spinge a sperar senza posa nel futuro ciò che il presente senza posa ci scolorisce, ci sia data almeno l'illusione d'un senso della nostra vita, quasi che non fosse per la no-

stra vita ma per la vita di tutti, non come giusto per noi ma per la giustizia, e, insieme, la sicurezza che gli altri non negheranno mai la nostra vita per la loro, ma cercheranno il loro bene nel nostro: ama il tuo prossimo come te stesso. — Questa è la pace: il νεῖκος pare scomparso, quando tutti vivono in un amore e si sentono identici in una fede; e da ogni atto della vita ritraggono il sapore della coscienza divina. E deve essere un dolce sapore se vale a farli sognare nella vuotezza d'ogni presente la presenza di tutta la felicità, a farli galleggiare sereni in ogni attualità senza il senso del tempo che passa e che distrugge.

L'uomo comune gode nelle cose presenti il sapore del futuro, e s'accontenta della promessa, contendendo senza requie verso le cose che lo assorbono, e non si stanca di pazientare. — L'uomo « libero » vuole tutto nel presente, e la libertà da ogni volontà oscura: la giustizia in terra nega ogni giusto per sé e vuole pel mondo la giustizia; abbracciando tutte le cose chiede l'atto che le giustifichi tutte in una volta.

L'uomo che ha la fede non chiede niente giusto per sé e vuole il giusto di ogni cosa che lo tocca ogni qualvolta lo incontri: è la « bontà eventuale » di colui che trae per sé la ragione dell'esistenza, nell'illusione di un amore universale, dal sacrificio di sé per ogni eventuale bisogno altrui. Che oggi è buono verso di questo, e domani verso il suo contrario, buono verso ogni bestia, verso ogni pianta, verso dio e verso chi lo bestemmia. Che non ragiona, non organizza la propria bontà, non la estende con previsione nel tempo e nello spazio, ma vive buono in ogni attimo. Questa è la stoffa del martire.

Questi possono soffrire il martirio e uscir sorridenti « dal banchetto della vita » prima che sia suonata la loro ora.

Sono come i bambini che abbandonano il pasto per correre ai loro giuochi, i bambini che non sen-

tono il tempo, che creano un mondo di fantasie luminose intorno a ogni cosa che cade loro fra le mani o sotto gli occhi; come i bambini che vivono quasi una vita provvisoria senza chiedere ancora come viverla, perché è intatto per loro il mondo dei Grandi, e intatta la grande speranza, la speranza indeterminata, la speranza paziente, che ha tempo e che perciò non sente il tempo. Così i buoni sono la gioventù del mondo, che hanno ancora intatta la fede in un mondo della giustizia, sia questo di Dio o degli uomini, e pazientano illuminando della dolce speranza ogni istante della vita, l'avvento di questa giustizia indeterminata, quando e come non sanno; ma intanto vivono la propria vita quasi provvisoriamente. (Su questi uomini agisce efficacemente l'idea della vita futura che dà forma precisa alla speranza).

Ma come i bambini aspettando la grandezza vogliono sempre comportarsi come i Grandi, così l'uomo di Dio vive sempre come se il regno della giustizia fosse già attuato, si comporta verso tutte le cose come fossero giuste, sacrificandosi ogni volta per ognuna, ma senza mai provare il bisogno di pensare: ora tutto in una volta, ora una volta per sempre.

Misticismo.

D'inverno quando lo scirocco ininterrotto fa disperare del sole, ad un tratto in un giorno chiuso appare il margine estremo della massa continua delle nubi giù basso all'orizzonte, e rivela il lontano sereno, le montagne luminose nella gloria del sole: un altro mondo per noi — poiché per noi il sole non esiste.

89.

Anche le conoscenze credute speciali Socrate dimostra non aver alcun valore se non implicite nella conoscenza generale. Poiché 1°, manca loro la cono-

scenza del fine, e 2°, se procedono attraverso gli uomini mancano d'ogni mezzo per trarre gli uomini a ciò che da loro si vuole e a farveli persistere.

Il primo punto è quello della universale illusione d'esistenza che fa prendere il bisogno per fine e conduce ogni uomo e ogni animale attraverso una serie di stenti alla morte; e nella morte fa tacere il battito del cuore che attende e spera e contende la felicità.

Il secondo punto è eliminato in parte dalla società, che subordina un individuo all'altro così che ognuno possa avere dal suo prossimo ciò che vuole non in grazia d'un eccezionale potere persuasivo, ma con modi e parole e a lui e al prossimo al tutto enigmatiche, ma che hanno in sé condensato il segreto potere di un'adulatrice violenza.

Il secondo punto è la « superiorità » dell'individuo, grandezza costante che — si determini in qualunque opera e verso qualsiasi ambiente — appare sempre sicura, incrollabile, immutabile (vedi caratt. dell'individuo): e perciò di ogni difficoltà vittoriosa.

90.

Huss (a un contadino che porta legna a gettar sul rogo dov'egli brucia): *O sancta simplicitas.*

91.

ἐκίνησε θυμὸν ἑκάστου

(Omero)

Per significare la forza trascendentale della eloquenza. Uno che sappia parlare così a una massa, che a ognuno di questa sembri d'essere lui singolarmente toccato.

La sua intuizione tocca le comuni radici dell'anima umana e la scuote così immediatamente (trascendentalmente) che ognuno è « scosso ».

Ma questo è pure un sogno, com'è un sogno una forza trascendente. Ma come per un atto l'uomo si lascia muovere senza persuasione essendo in posizione d'equilibrio indifferente, così basta l'apparenza della trascendenza.

Per tirarsi dietro a sé gli uomini con fede (con una persuasione relativa che copra l'illusione d'individualità), è necessario il miracolo e le parabole (Cristo). [Aggiunta posteriore con inchiostro differente]:

Chi parla con una persona, che voglia persuader questa, non risponderà ad ogni proposta in modo da poter dir qualcosa o mantener ragione sul proprio punto. In questo modo se l'altro dà un valore alle parole, egli dà loro un altro, ma non dimostra la necessità di quest'altro. E l'interlocutore sarà sempre il suo « no integro », per cui sempre il suo contenuto in nuove parole mettendo, sempre in cose diverse la stessa cosa dirà. E ambedue gireranno ognuno sul suo perno, perché più persuasi di dire la verità, meno di questa persuasi l'un l'altro persuaderanno, né, anche in piccola parte, alla verità si avvicineranno.

Ma tu dovrai la ragione di quel « no » intuendo, alla ragione ridurlo senza opporti, e senza affermar niente che da quel no prescinda: quando scrivi per te devi porti infiniti no, e a nulla riferirti come già concesso, ma tutto creare da te.

92.

[FRAMMENTO SULL'AMORE]

... poiché essa è una delle necessità della continuazione per l'uomo — ma non è materia e non si dà che se dominata — persuasa — o come si dice innamorata. L'amore è un elemento eterogeneo nemico nella società; e, come il granello di sabbia fra il guscio e il corpo dell'ostrica, egli genera la perla! Ma

quante ostriche che servono solo alla tavola per una... che dà la perla!

93.

La ferma connessione dei tegoli è l'effetto e insieme la causa della solidità dei travi; poiché essa permane tale finché travi e travicelli sono in buono stato; e i travi e i travicelli sono in buono stato finché quella li preserva dall'umidità.

94.

Τὸ ξυνόν

Il giurato riporta la contingenza del senso comune inorganico come è nella mente d'ogni individuo della comunità, là dove il senso ha la sua vita organica nel codice, che è la mente della comunità.

Poiché è qualità generale dell'uomo comune di giudicare l'uomo singolo secondo i *τόποι κοινοί* tanto del male che del bene: ha « rubato »? è un farabutto, ha « adulterato »? è un porco, ecc. e non considerano la « mente » e il come, il perché: il valore individuale della persona. Oppure (se non hanno un interesse personale) quando uno mette loro l'uomo che ha fatto il male nella catena della causalità, sicché risulti « giusto » per lui il suo atto, essi dicono subito « giustizia » questo giusto relativo, e si basano su tutti i *τόποι κοινοί* della pietà, vedendo con orrore sé in quella posizione.

Ora il tribunale è una funzione « igienica » dell'organismo sociale, e i suoi giudizi e il suo modo di vedere sono il piacere e il dolore della società: il codice è la mentalità sociale.

Di fronte a questa né ci giova il criterio dei valori individuali, poiché se ne infischia della società e man-

derebbe il più delle volte in carcere i giudici prima che l'accusato, ma dovrebbe finir coll'ammazzare tutti e primo se stesso, poiché nessuno è l'individuo perfetto (vedi PARM., 70-80) [1]; né tanto meno il criterio comune degli uomini che o grida alla forca o grida all'innocenza a seconda dell'umore.

Manzoni: Il buon senso c'era, ma se ne stava nascosto per paura del senso comune.

95.

1°. La morte è detta solo in riguardo alla vita.

2°. Vita è desiderio, bisogno: volontà di « essere ». Morte è negazione del desiderio, del bisogno: della volontà.

3°. Volontà è volontà di cose determinate: la somma delle cose volute è la realtà. La « realtà » aspetta immobile la determinazione della mia volontà verso ognuna delle sue parti. E nella determinazione verso ognuna delle sue parti « io » godo la realtà intera come promessa presente del futuro.

La realtà è dunque il contenuto d'ogni mio piacere: è la « mia coscienza », è l' « illusione » della mia « individualità ».

(Io godo d'ogni cosa in quanto è « mia »: in quanto è subordinata alla mia intenzione che sorpassa il punto presente in ogni punto del tempo, io preoccupo colla mia intenzione il futuro e ne godo il sapore dolce).

Ciò che il tempo mi distrugge ogni attimo, l'illusione della mia individualità mi sostituisce, allargandosi dal punto (nello spazio e nel tempo) più lontano nel futuro e attraverso tutta la varietà delle cose. Più vasta è la mia individualità, più intenso è il piacere, più grande è l'amore.

---

[1] [MULLACH. Cfr. DIELS, 8, 14-24.]

La mia realtà è la somma delle cose che voglio: « che mi sono care ». Se la mia previsione diventa più vasta, non mi saranno care soltanto le cose che contingentemente mi sono vicine, ma tutte le cose ad un tempo, e saprò godere della luce del sole.

E nello stesso tempo la mia individualità, la mia esistenza non sarà condizionata, resa schiava dalle cose vicine, ma sarà tanto più libera e sicura, quanto il suo amore poggerà su una realtà più vasta e meno contingente.

4°. La morte di fronte a questa domanda precisa non risponde con una « realtà » (con una « coscienza ») libera dal bisogno (non sottomessa al tempo) ma con l'incoscienza.

La morte appare desiderabile a chi vive, soltanto perché....

[mancano dei fogli].

Colui che chiede veramente un Valore, l' « essere », sente il non valore delle cose particolari e contingenti, che il tempo distrugge, e mettendo la sua vita in una realtà più vasta, la libera dai « bisogni » particolari e contingenti; ma se egli progredisce colla sua insoddisfazione anche alla vita più vasta, e giunge al non valore della realtà, in quanto relativa solo alla volontà individuale e al non valore dell'individualità e della coscienza, in quanto contenenti una realtà senza valore, allora egli non avrà più volontà affatto perché insoddisfatto di tutti i valori: non potrà volere ciò che non ha valore. Sarà libero da bisogni, e insoddisfatto al tempo stesso. Riconosciuto il non valore dei valori in quanto tutti relativi solo a una volontà e al non valore della coscienza in quanto contenente solo non valori, egli giungerà all'incoscienza: indifferenza: inerzia. Infatti la sua vita allargandosi avrà assorbito gli altri concetti e conterrà in sé anche i due

attributi della morte. Il pessimista muore d'inerzia quando vi giunge attraverso l'attività, non si suicida.

1°. Costoro trasportano anche oltre tomba il piacere dei minimi bisogni soddisfatti.

2°. Invece il liberarsi dei bisogni « è » un piacere e un valore reale per l'uomo che vive e non mette più la sua vita in quelle cose, ma in altre che hanno valore: « giustizia »: allargamento della coscienza, della realtà; sicurezza, fermezza, dignità (*ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ ἀπ.*).

3°. Per questo valore quando è utile si può patir la morte (vedi *Apol.*, 28 *c-e*, 29 *a*).

4°. L'individualità, il « coraggio ».

Rettorica del suicidio: la rivoltella, i veleni, perché l'uomo possa andarsene dalla vita a sangue freddo, senza misurare nemmeno nell'istante estremo la profondità della vita, del suo attaccamento alla vita, come sente il suicida che si mette in posizioni dove la morte appare nella forma di mortale pericolo che il corpo istintivamente ha sempre sfuggito: pugnale, fuoco, salto precipitoso, ecc.

Ἦν ἐγγὺς ἔλθῃ θάνατος, οὐδεὶς βούλεται θνῄσκειν.

L'energia è la via della virtù: individualità *ἔνεργος*. L'ozio il padre dei vizi: individualità *ἄεργος* che si contempla, e che non trae il giusto sapore da ognuna delle sue determinazioni, ma contempla se stessa e così determinata: non si determina verso le cose, ma le guarda in quanto determinato verso di esse. La sua vita ridotta a continuazione sente il tempo: noia oziosa, bisogno di piacere: degenerazione del piacere.

Chi è *ἔνεργος* ha il proprio *ἔργον* organizzato in modo da non essere mai affrettato, da non aver mai bisogno di chi non è già previsto che deve servirgli. E questo sarà adeguato al servizio.

Non sarà mai sovraccarico, né chiederà piaceri, né tanto meno a chi è inadeguato per il più o per il meno.

E chi è ἔνεργος come non s'offende per l'ingiuria, perché prepara *überhaupt* la reazione, così non si presta ai gusti capricciosi di ognuno (Brand). Ha pietà per tutti e in corrispondenza a questa agisce radicalmente; perchè non può agire mosso dalla pietà di questo o di quello. —

La compassione esagerata e la bontà eventuale, come il dolore improvviso dipendente dalla contingenza, come soprattutto l'ira, sono negazione di individualità, sono delle anime assorbite dall'attimo, si riassumono nella parola θυμός (vedi *Heracl.*, 69) [1]. Il θυμός dipende dallo squarcio della sicurezza inadeguata. Λιμός e θυμός ultimi sentimenti della società.

S'arrabbia quello che chiede qualche cosa « giusto per sé », così che il giusto per gli altri non abbia diritto d'esistere: quello che ha paura che gli venga tolto ciò che crede di possedere: che gli sia invidiato un piacere caro al suo cuore o a qualche altra parte del corpo: quello che vuole ancora la gioia, la felicità della vita. — Ma colui che sa che la vita è dura cosa — e non insegue un piacere che non ha contenuto — e non è gretto di ciò che sa non appartenergli, ma che ha il suo possesso in questo riconoscimento — che riconosce che ognuno poiché è nato ha diritto di vivere, ma che nessuno è « giusto » in quanto vuol vivere, e che la giustizia è nel tutto dare e nel nulla chiedere — quello non s'arrabbia più.

[1] [MULLACH: cfr. DIELS, 85.]

96.

[PRIMA FORMA DELLA FINE DEL « DIAL. DELLA SALUTE »]

[vedi pag. 360 dopo la citaz. greca]

Schiavi d'ogni capriccio, legati ad ogni istante, vittime d'ogni padrone, bisognosi sempre di tutto, sitibondi nel fluire dell'acqua, affamati nella sovrabbondanza. Farisei! In ciò che non s'ammorza la sufficienza, siete più puniti.

. . . . . .

Costoro trasportano anche oltre tomba il piacere dei minimi piaceri soddisfatti. E trovano l'incoscienza. Ma dell'assenza del bisogno si può aver piacere solo avendone coscienza. La via del maggior piacere va dunque non alla paurosa ricerca della soddisfazione, ma alla liberazione dai bisogni. Poiché allora l'uomo dice: « Ecco, io vivo e sono sano e non ho più bisogno di questa cosa — non sono meno vivo perché essa sia o non sia. Io esisto al di fuori dell'arbitrio di questa cosa, di cui gli altri sono schiavi ». L'uomo si crede di possedersi quando gli son presenti le cose che in qualche modo in futuro gli possono essere utili. Solo per tanto esse gli esistono, e da questa loro esistenza egli dipende. — L'uomo libero ha la gioia dell'esistenza in mezzo a tutte le cose. Gli sono care non solo le cose vicine e come possano soddisfare un bisogno, ma tutte — egli sa godere della luce del sole. Per lo schiavo tutto gli vale come cosa da sfruttare — anche il suo simile egli si chiede solo che utile ne può trarre. E se in questo sia impedito, si sentirà vuoto e miserabile e privo di tutto. L'uomo libero gode dell'altrui vita, poiché tutte egli vede e conosce e ama non per quanto gli siano utili, ma per loro stesse.

Allora sarà libero e potente come un dio.

Nino. Ma pure dai suoi simili egli vorrà ricono-

scenza di questo per esserne lieto, altrimenti dov'è il premio — e se non avrai questo?

Rico. Oh Nino, come mi malintendi — Finché siamo su questa terra ognuno è in debito verso la giustizia. Nessuno può « posare » a giusto finché qualche cosa chieda, finché viva. Ma la via è nel nulla chiedere giusto per sé e tutto dare *ultro*, e non c'è fine a questa via — e il limite è la morte — attraverso all'energia all'incoscienza.

C'è chi si duole del beneficio, se il beneficato non gli si mostri riconoscente. Ma quale beneficio è questo che non vuole « beneficare », ma vuol fare altra cosa, che sia piacevole o utile a chi la compie? Noi diremo che esso è non beneficio, ma una faccenda che come ogni altra aspetta d'esser buona o cattiva, utile o inutile, piacevole o spiacevole a seconda del fine e dell'effetto. E da questo dipende colui che la compie, ché dal bisogno di questo è necessitato a compierla.

Ma il « beneficio » è atto di libertà, che ha in sé la sua ragione di essere, la causa insieme ed il fine, che poiché nulla chiede nulla aspetta né da alcuna cosa dipende.

Chi fa il beneficio per voler esser poi riconosciuto non è dissimile da chi — a suon di denari — compera una merce da tirannici schiavi, schiavo insieme e tiranno.

Ma l'uomo libero gode del suo atto stesso e vive una vita centuplicata. Chi lo avvicina non pensa a difendersi da lui per lesinare sul suo dovere, ma si sente assorbito dalla forza superiore — sente di vivere solo attraverso a lui — poiché anche le bestie e gli infanti sanno chi è loro benevolo e chi al contrario non pensa che al proprio utile.

Chi ha rispetto di sé, e rispetta gli altri e dagli altri è rispettato; chi sé non rispetta, né gli altri rispetta, ma li teme o li opprime, né da questi è rispettato, ma oppresso o temuto.

Se t'avviene d'aver contatto con chi di sé non ha

rispetto, sappi non opprimerlo né temerlo; così non avverrà ch'egli ti tema o ti opprima — ma anzi dal rispetto che avrà per te forse giungerà al rispetto di sé, per ciò che la forza del tuo giusto amore lo stringa a vestire la persona che tu, cui egli rispettando ama, gli abbia dimostrato di rispettare in lui.

È così che il Giusto fa il ricco povero, reintegra l'invalido e dà la vista al cieco. *Ἐὰν σοφὸς γενῇ, οὐδέν σοι φίλον ἔσεται, πάντες δὲ φίλοι.*

Solo così si può accendere la luce in mezzo a questa nebbia incolore delle cose che vanno, s'urtano, s'intrecciano sempre mancanti, e schiave l'una dell'altra, e l'una dall'altra a vicenda sopraffatta.

Nino. Eppure...

Rico. Eppure? È vero; noi siamo lontani e soli come eravamo dal principio, e nuovamente uno stuolo pazzo di parole ha preso il volo: ci siamo girati come due ruote a ingranaggio — ognuno intorno al suo pernio, e il pernio è nostro e non più nostro, di chi sia non lo sappiamo.

Nino. Perché parli così, Rino? Io riconosco che quanto hai detto è ben giusto — e che costoro sono in balia a un'illusione che li fa infelici, che anch'io vorrei... Pure non mi ci so adattare... pure non è giusto tutto ciò.

Rico. Povero Nino mio. Lo so bene che tu lo riconosci giusto e vorresti anche esserne persuaso; è tutto inutile; chi ha fame ha bisogno del pane, e nient'altro può saziarlo: io se lo avessi te l'avrei già dato — ma chi non l'ha non può darlo al suo compagno. Che se ci fosse il pane per la nostra fame, un solo pane sazierebbe tutta l'umanità, e non credo che si parlerebbe molto. Noi invece parliamo per fame, cerchiamo affannosamente con le nostre parole, fuori, l'appoggio che dentro ci manca. E gridiamo nel deserto! Ma male incolpiamo gli altri di essere per noi come un deserto, male accusiamo l'impotenza dei mezzi coi quali comu-

nichiamo. In verità dobbiamo accusar noi stessi che non possiamo dare ragione di noi... poiché viventi non l'abbiamo, ma ognuno vive e vuole ed è certo della sua vita, ma non sa a che viva né perché si voglia quello che vuole. Se anche non trovi che cosa trovare ingiusto in quanto io prima ho detto, né, credo, lo cerchi — come però potresti adattarti a sentirlo giusto per te ed esser soddisfatto, s'io predicando la salute niente di sano ho detto e niente di vitale, se non ho potuto dir la parola che ti rigeneri, ma solo ho tagliato ed ho distrutto? A questo punto, Nino, se non fossimo snaturati dalla cultura, dalla scienza e dalla storia, se non fossimo inaciditi dal dogma dello scetticismo, e della « moderna libertà », io ti parlerei di Dio e della vera vita: sopporterei i miei argomenti negativi con la folle speranza di un'eterna felicità per chi ha seguito la via della salute — una felicità da godere quando non ne avremo più, se dio vuole, alcun bisogno. — No, io non ti parlo di ciò, né so rompere la nebbia col lampo del miracolo — no, dio non è con me — non è con nessuno più — io sono solo, e niente so e niente posso. Questo vedo soltanto, che gli uomini sono illusi e ammalati, e sperano invano, travagliati da ogni bizzarra forma d'idolatria, sacrificandosi a vicenda ai loro feticci, vittime tutti e sacrificatori. Vedo che la felicità è una vana parola, e la vita una dura necessità per ogni nato; onde la libertà e la tranquillità stanno nel nulla chiedere, e la dignità e l'oblio nel tutto dare, e la via della salute porta attraverso l'attività all'inerzia: *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν*... ma ognuno deve trovarsi la via da sé, e da sé batterla passo per passo, ché non ci sono né carte né mezzi di trasporto: chi non sente di doverla, di saperla, di volerla fare, non è buono a farla e invano spera l'aiuto altrui, invano altri vorrebbe aiutarlo — la può battere colui che già è sano — e la salute è un dono di Dio.

Nino. Perciò *μάλ' αὖθις*, che Iddio ci dia la salute!

B.

APPUNTI PER TRATTAZIONI SISTEMATICHE

I

[1908-1909]

97.

[*Autunno 1908*]

Michele Ardan va nella luna per un motto di spirito. La nave che porta la spedizione francese al polo Nord è battezzata *Pourquoi-pas?* Per la bellezza d'un attimo e d'un gesto il francese mette in giuoco i più alti valori umani. La bellezza d'un gesto è una piccola opera d'arte. E se in quest'opera piccola sta come necessario elemento estetico l'atto eroico, il francese si fa eroe per estetica, non è un eroe, è un esteta. Ma dove sta la ragione della bellezza d'un gesto? Evidentemente in un raggio più forte in cui meglio si rivela una personalità. In fondo a questa opera d'arte sta il criterio del valore della personalità — il « criterio morale ». Sia alto o basso il punto dove il valore di questa persona culmina — cioè sia vasta o ristretta l'intuizione artistica, il rapporto ch'essa ha con l'individuo che la sente è sempre costante; ogni qualvolta un individuo sogna una perfezione morale o intuisce un'armonia artistica, egli dà forma — per quanto vale la sua personalità individuale — all'aspirazione che c'è in fondo ad ogni uomo verso la verità: il suo interesse è un interesse universale: l'atto che nella vita gli risulta da questo interesse è un atto di svolgimento — di perfezionamento, è un atto di riduzione della « causa » sotto il dominio della « ragione » (o di trasformazione della *ratio* in *causa*), è un atto « buono ».

[.....]

Io credo che nel momento che l'uomo con piena persuasione enuncia il suo pensiero egli sia — dal punto di vista dell'onestà dell'intenzione — « assolutamente buono », e d'altra parte rispetto a un criterio di giudizio assoluto egli abbia tanto più valore quanto più la sua concezione è vasta e universale. Questo lo è se agisce o non agisce, indifferentemente. Ma quando la sua concezione si oscura e si disgrega da quel punto luminoso di perfetta coscienza e « persuasione» che aveva ottenuto, egli ricade nella meschinità dei suoi interessi particolari: è un « disonesto ». Ora se un uomo ha sì forte l'interesse teorico di vivere gran parte della vita in quella persuasione luminosa, quest'uomo — qualunque sia stata per strana contingenza di casi la sua bassezza morale — quest'uomo non potrà non uniformare tutta la sua vita a quella persuasione. — E data una potenzialità limitata di concezione ne risulta il « misticismo ». Se la potenzialità si eleva sino al suo grado più alto e abbiamo la persuasione persistente e assoluta della verità, non ne può nascere che l'abnegazione dell'individualità e la morte. — Il mondo dei viventi è dunque esaurito tutto dai « mistici » e dai « disonesti ». Non v'è un terzo.

Ogni eroe è un mistico — ogni uomo « buono » (nel senso che si diceva nel primo §) è un eroe.

98.

[LA CATARSI TRAGICA]

Non si può parlare di tragedia, ma di questa o quella tragedia; ogni definizione essenziale della tragedia è definizione dell'arte stessa. Ma c'è il tragico, il drammatico nella vita. La vita è sempre tale ogni qualvolta l'uomo vive e vuol vivere la sua vita, e non s'adatta alle forme consuete, alle vie preparate dall'at-

trito secolare; poiché in queste non vive l'individuo, ma vive in tanti individui la società stessa.

1. Quando l'uomo vive sinceramente, agisce (cioè impegna la sua vita). L'espressione pura (« il presente ») di questa vita è naturalmente drammatica, rappresentativa, teatrale. 2. Quando l'uomo sosta nella sua azione, subentra la « riflessione »: la posizione riguardo al passato, la posizione riguardo all'avvenire, la contemplazione fuori del tempo. La vita è esaurita da questi due elementi. Dalle loro infinite combinazioni gli infiniti lati della vita. I punti più salienti, le combinazioni più vitali, e quelle legate al carattere d'un'epoca importante dànno nelle loro espressioni artistiche le grandi categorie approssimative e empiriche dei generi letterari. Se prendiamo l'uomo d'azione nel punto dove egli viene a batter contro la necessità (espressa sia dal caso che fa vedere la previsione necessariamente incompleta d'ogni azione umana, sia dalla resistenza inerte dell'ambiente, delle leggi, del mondo, sia dall'antagonismo manifesto d'un'altra volontà) e dove (da eroe che non agisce a caso ma che impegna la vita per ciò che agisce) egli deve dare il massimo sforzo e dare la vita per la sua illusione — abbiamo il lato tragico della vita. Ogni volontà per realizzarsi urta contro la necessaria ostilità della materia (spazio-tempo-relatività). Ma se si sofferma, se si ripiega, se s'adatta e teme per la propria continuazione, per la propria materialità, e accetta le leggi della materia: attende, spera, gira gli ostacoli, transige in riguardo a questo e quello, *el se tira avanti* (meglio in tedesco: *er rollt sich weiter*), l'urto è evitato in nome della *κοινωνία κακῶν*. Ma la volontà eroica non cede e rende manifesta nel suo contatto tragico colle ostilità esterne l'illusorietà della sua ragione d'essere, manifesta tutto il contenuto della propria illusione vitale, poiché essa cessa d'esistere per la rovina di questo (essa era tutta assorbita in questo) e nessuna parte si continua oscura, inespli-

cita, intrasparente, istintiva. Questo render manifesta e trasparente l'azione (dare il *νοῦς* della *ὁρμή*) è la purificazione dell'azione, la *κάθαρσις*.

La catarsi ha un significato solo in riguardo all'azione, secondo il principio dell'uguale azione e reazione. Dove non c'è azione non c'è bisogno di catarsi, ma dove c'è l'azione è necessaria la catarsi perché si ristabilisca l'equilibrio. Nell'opposizione alle altre forze la volontà dell'eroe si svolge e si dissolve, e le altre forze rappresentanti della necessità sempre esistente manifestano la loro sufficienza a impedire ogni trascendere. *La catarsi dà così il valore generale d'ogni volontà particolare.* Un'azione veramente vissuta deve dar questo concretamente: con l'azione pura. Ma ciò equivale a vivere concretamente la necessità, l'assoluto, *id est* la negazione di ogni vita. Perciò come non vi è un *summum bonum*, né una perfetta conoscenza, né un'arte perfetta, non v'è neppure una tragedia dove la necessità della catarsi sia concretamente vissuta, cioè dove ogni azione particolare sia trasparente, abbia valore generale. Perciò sono necessarie le parole della « riflessione » che sono la forma corrente, convenzionale, accetta a tutti, delle oscurità irriducibili. Nelle frasi, nei ragionamenti il poeta trae da loro coi nessi e le relazioni la massima chiarezza possibile. Non c'è dunque azione drammatica né antica, né moderna che sia pura azione e non abbia in sé un più o meno vasto elemento riflessivo che aiuti l'avvenimento della catarsi, che dia cioè a parole l'illusione d'una necessità che in realtà non c'è nell'azione (intendo non c'è concretamente. Ibsen è forse il più puro, ma egli ottiene il risultato con l'azione ironica, con la rappresentazione negativa: cioè mostrando con l'azione la nullità, la relatività, la riducibilità della volontà umane; i suoi eroi non muoiono per un'idea, muoiono di nausea). Ora tutto questo elemento riflessivo che deve dare la vita della necessità, che deve creare la cerchia ideale, render per-

fetta l'illusione, dare all'azione il suo pieno significato e il suo valore — ha nella tragedia greca la massima vita possibile nella persona viva e simbolica, generale e concreta del coro.

[.....]

99.

Περὶ σοφίας καὶ εὐδαιμονίας

Gorizia, 19 gennaio 1909

1. In ogni punto della vita, a ogni grado dello sviluppo dal particolare all'universale vi può essere la vita istintiva: la vita delle persone che hanno per una ragione contingente la forma e il modo di vivere, e altro non vogliono che vivere. Queste sono pronte a transigere dai modi consueti il giorno che questi modi contrastino col loro desiderio di vivere. Desiderio di vivere puro e semplice: ad ogni costo, in ogni modo. Ma se sono bene organizzate nell'ambiente, non vengono mai nella necessità di transigere, ma anzi in breve riconoscono che quei modi per la loro posizione sono i più favorevoli alla vita: avranno in breve il codice delle cose utili e dannose alla loro posizione, le chiameranno buone e cattive, se ne faranno una morale.

Nello stesso punto della vita può vivere l' « uomo » che creda in quella forma di vita come nella forma ideale e la tenga perché vuol aver stima di sé, e resista quindi e sia sempre uno, forte e costante.

2. Nell'uomo lo spirito universale entra nello spazio e nel tempo, s'individualizza. L'uomo ha per dovere, per unico compito, di trovare se stesso, cioè di trovare in sé questo spirito universale, La ricerca però non è un'analisi fredda, ma è la « vita » di questo punto della contingenza verso l'universalità. Quanto più l'uomo chiarisce i suoi concetti, quanto più intensamente vive, tanto più scende in se stesso e s'avvicina all'universale. Quando è giunto alla vita e alla cono-

scenza universale, cessa d'essere individuo, cessa di vivere. Tutta la sua vita fu un tendere verso l'« amore », « la gioia », « la libertà »: il suo mezzo non è stato altro che la domanda: che cosa « valgono » le cose, τί ἐστι;

Nelle cose c'era sempre il suo individuo che le voleva per il proprio « piacere », che le « amava », che vedeva nel possederle la « libertà » della sua vita. E come egli chiariva queste cose così scendeva in se stesso e si avvicinava alla perfetta conoscenza: al riconoscimento della nullità delle cose, *id est* di se stesso: *questa è filosofia*. Che significa che egli in un punto qualsiasi o in fine della sua via si soffermi e si compiaccia di osservare il suo cervello nel momento che lavora e ne tragga le leggi logiche? che si compiaccia di veder le cose perfettamente intuite nella loro essenza, di vederle nella loro varia contingenza in vari aspetti, che volti e rivolti, cucini e ricucini le cose ottenute, e ne scriva e ne parli e ne faccia il suo sistema filosofico e scriva dei libri, e li dia alle stampe e ne corregga le bozze? Che significa che egli prenda in considerazione le cose che hanno detto gli altri, si affatichi di portarle al proprio vocabolario, si diverta a sciogliere i problemi altrui, a far critiche, recensioni e studi? Che significa? — Vanità significa; significa ricadere a un grado basso di riconoscenza e parlar per reminiscenza della propria vita passata, significa uscir dalla vita, oziare, giocare a scacchi; significa in una parola diventar professori. Socrate è il filosofo: Aristotele professa il sistema della propria filosofia. Vana cosa è la filosofia se esce dalla vita: è l'ultima illusione, e l'ultimo gioco del vecchio rimbambito; è l'ultimo ottimismo che arresta la vita nel suo glorioso svolgimento verso l'universale, nella gioiosa liberazione dell'amore particolare per l'amore universale: la morte.

E come vana è l'illusione filosofica così è vana l'illusione apostolica, la teoria del sacrificio pel sacrificio, è vana l'ascesi, il fachirismo, tutti vani sono i

giochi ottimistici di questa eunuca umanità che è attaccata al proprio bisogno di vivere a ogni costo più che « la luce alla fiamma », che è capace di castrare, impoverire, ridurre questa vita agli ultimi residui pur di non morire. La qualità essenziale dell'uomo è la vigliaccheria.

E vigliaccheria per vigliaccheria, preferisco a tutte quella del francese che ha l'abilità di scendere con una mossa spiritosa dalle altezze della vera conoscenza alla materialità dell'ottimismo più elementare con una rapidità così stupefacente, con una tale indifferenza, che noi dimentichiamo d'aver davanti a noi un individuo che commetta una vigliaccheria per non godere altro che della nuova manifestazione di nullità: che cioè come vita tanto il più alto che il più basso grado sono nulla di fronte allo spirito assoluto. E perciò sempre ancora *vive la France!...*

E quando egli vive la nuova disillusione, quando nell'umanità presa nel suo complesso egli non trova altro valore che la vita dell'umanità, altra finalità che vivere, altra libertà che la contingenza delle condizioni umane e la costanza che a queste inerisce, allora il suo « io » s'allontana da ogni forma di vita poiché la più alta illusione è distrutta, e il suo amore abbraccia l'universalità delle cose; egli trova il valore, la costanza, la libertà in ciò che è fuori dello spazio e del tempo, nella conoscenza della necessità universale che è fine [1] a se stessa, nella realtà dello spirito universale.

---

[1] Esser fine a se stesso, vuol dire non aver nessuna finalità = non vivere, avere o essere ragione, non causa. L'uomo nella sua dolorosa ricerca d'una causa ragionevole, trova la ragione che nega ogni causa, cioè ogni volontà vitale, in quanto gli rivela che nessuna causa è ragionevole e che ogni cosa è soltanto perché vuol essere e non ha alcuna finalità al di fuori della propria vita.

Questo ultimo dolore (prima di arrivare all'*Argia* e nell'*Argia* trovare libertà, realtà e costanza; prima dell'annullamento

Nell'universale egli arriva a possedere se stesso; egli perde compito, attività, piacere e dolore: vita, egli muore. Infatti se ci fosse un Dio egli sarebbe morto di « noia ».

[Qui prima di questo paragrafo, è riportato *Il Risorgimento* del Leopardi].

[senza data]

6. Ciò che fa piacere dà l'illusione della vita, poter volere ciò che fa piacere è l'illusione della libertà. *Τὸ ἡδύ* diventa per me *ἀγαθόν* quando sono capace di assicurarmene il possesso per sempre *φρονίμως*. La bestia non vuole che ciò che può sempre avere *φρονιμώτατα*. Così nella società l'uomo socialmente educato. Per lui ciò che ogni volta è *ἡδύ* è ogni volta *ἀγαθόν* perché non è mai *ἀνιαρός* per la società, anzi procura sempre *ἡδύ τι* alla società: l' *ἀγαθόν* suo non è altro che l' *ἀγαθόν* della società. Così ogni suo atto è *ἡδύς*, *ἀγαθός*, *φρόνιμος*: la società lo chiama anzi *καλός* = assolutamente *ἀγαθός*. Come la bocca della bestia gode quando mangia e fa goder lo stomaco e viver la bestia, così ogni singolo della società fa con la sua vita viver la società; è la società; l'individuo, il singolo non è che una rotella.

Ma se il singolo non è rotella — allora è Callicle. Ma Callicle non è una bestia fuori del suo paese, ma sa far d'ogni paese il paese dove egli possa vivere liberamente nella sua bestialità.

Il calcolo della vita — eliminare dalla vita la con-

---

dell'essere) è la forma più alta d'umanità, è l'ultima ribellione: questo è il dolore di Leopardi. E in quanto nella sua arte la sua personalità vive con le caratteristiche della vita ideale, si può ben dire che la sua arte sia l'ultima perfetta illusione di vita. [Negli ultimi tempi M. faceva qualche riserva a proposito del Leopardi: « più vivo e meno vado d'accordo col L., il L. si trovò sempre, non si sa come, dalla parte dell'ombra », ebbe a dire uno degli ultimi giorni. (Nota di Emilio Michelstaedter)].

tingenza, la τύχη — stabilire un valore ideale. Vivere fuori dell'immediato futuro (*vulgo* « presente ») nel compiacimento dei « valori » stabiliti come cardine della vita. Questi sentimenti o piaceri: la finalità della propria vita cui si subordina ogni istante della vita, ha un valore ideale persistente, è nella mente dell'individuo l'essenza della vita, la vera vita: τὸ καλόν.

7. Ma in realtà costui che ha cessato d'esser rotella, non ha perduto nessuna delle abitudini del suo ambiente e sempre ancora i suoi piaceri sono quelli che sono giudicati tali dalla società — soltanto che egli vuole averne di più. Egli non ha sentito la nullità di tutto l'affannarsi di questa società quando egli stesso ne desidera i piaceri. Egli vuole soltanto poterli godere come e quando gli piace cioè indipendentemente da ogni contingenza. Il suo bisogno di libertà è soddisfatto con ciò ed ha in ciò l'illusione della vera vita « libera e costante ». Il suo bisogno di libertà non è tale da fargli sentir la contingenza di questi stessi suoi piaceri e che quello che egli dice « io » non è altro che la stessa rotella costretta a girare più o meno presto ma sempre allo stesso modo e sempre intorno allo stesso asse. Egli non è meno bestia di prima se da domestico è divenuto selvatico e se ha messo le unghie. Perché ciò che queste sue unghie e la sua forma riescono a procurargli non è mai altro che ciò che l'addomesticamento gli ha insegnato ad amare.

Appena quando egli domanda la vita che abbia essenza in sé, non solo in quanto egli finora la desiderava, allora egli libera se stesso dalle contingenze del suo tempo e del suo paese, ecc. e la vita che egli vuole è una vita che sia libera dalle contingenze di tempo e di spazio, dalla τύχη. Il suo valore ideale è l'assoluto. E questo è il valore ideale del solito uso linguistico (« bisogno metafisico »). Da qui ogni idealismo, o eroismo, la religione, la conoscenza.

Il religioso attribuisce a qualcuno che è fuori d'ogni

tempo e d'ogni spazio: che è in ogni tempo e in ogni spazio, la libertà ossia l'assoluta potenza... e « riposa » nel pensiero di Dio.

Ma il filosofo non riposa, non vive *quoque modo* secondo i dettami del rito questa vita, nella speranza di un'altra eterna in Dio, ma vuole la sua propria vita libera, la vita della conoscenza. Se il solo assoluto gli dà piacere, che cosa sarebbe la sua vita nello spazio e nel tempo dove ogni cosa altro non è che un voler essere? La vita della conoscenza? Ma questa conoscenza è appunto la conoscenza che ogni vita è sempre soggetta alla contingenza del voler essere; e se egli si spoglia, si libera da questa contingenza, *τί ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι*; — che valore ha l'essere per lui? C'è stato un Dio — ma è morto di noia.

100.

Διὰ τῶν διαφόρων εἰς Ἀδιαφορίαν — δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν

[senza data, ma scritto quasi certamente a Gorizia al principio del 1909].

Voler essere in ogni tempo equivale a non voler essere, poiché l'essere ha un significato solo nel tempo, solo nella coscienza — non al di fuori dello spazio e del tempo e al di fuori della coscienza. Della coscienza e delle sue forme io non posso predicare l'essere o il non essere. Quello che io so è che io voglio essere. Questo è l'ultimo contenuto del mio pensiero. Ma questa volontà non ha essenza in sé, ma è solo per me, per il mio « io » contingente. Il mio « io » che vuole « essere », che cerca la vita che abbia essenza in sé, rifugge da questa contingenza suprema e spoglia la sua vita: la sua coscienza il suo pensiero, dell'ultimo loro contenuto. Coscienza senza contenuto non è coscienza, pensiero senza pensato non è pensiero: *non*

cogito ergo non sum. Pure questo è l'unico punto in cui mi sono spogliato da ogni contingenza cioè ho attinto alla vera essenza. — La volontà di vivere attraverso la sua forma più alta: la coscienza, arriva alla negazione di se stessa. Vera coscienza è la coscienza della nullità, cioè quella che cessa d'essere coscienza. Tale è l'intima contraddizione e l'estremo sarcasmo di tutta la commedia. — Anche l'ultimo compagno serio s'annulla: il « dolore ». Il dolore che è stato il fondamento sicuro in ogni istante della via, quello che ho sempre ritrovato al disotto d'ogni vana illusione, che io sentivo come l'essenza della mia vita, come la forza che mi faceva crescere e fiorire, anch'esso s'annulla poiché anche la sua ragione d'essere altro non era che il voler essere — insoddisfatto: *καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελές, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον*.

La coscienza non arriva mai a possedersi perché nel momento in cui è in condizione di farlo cessa d'essere coscienza. Così avviene che essa non giunge mai all'assoluto, alla vera essenza. Così anche l'ultima filosofia non ha altro valore che di reazione alle illusioni inferiori, ma *οὐδέν ἐστι εἰς τὸ ὄν*.

Cosicché a ogni umana conoscenza inerisce volontà piacere e dolore. Perché non è mai divisa dall'individuo contingente, e cessa d'esser coscienza quando da questo elimino l'estrema contingenza.

101.

[*Principio 1909*]

[a capo del manoscritto è riportato *A se stesso* del Leopardi, per intero].

Quando dorme lo spirito e solo il corpo è sveglio nella sua vitale attività, la vita dell'uomo che è giunto *δι' ἐνεργείας* a quell'inerzia può ben ridursi alla bestia-

lità se non interviene alcuna cosa che risvegli il dormiente. Ma ogni situazione che renda inevitabile un'affermazione di individualità riscuote il dormiente alla vita e al dolore. Basta la presenza d'altre persone per suscitare il bisogno di valere per quello che ognuno vale. Ma se queste persone enunciano le loro idee, vantano le loro illusioni della vita, tanto più si riscuote lo spirito, esce dai limiti bestiali per apprezzare, rifiutare, affermarsi per quello che vale. E più quando gli altri gli rivolgono un comando o una preghiera, per cui egli deve compiere un'attività che non è del suo « io » bestiale contingente, che vive nell'attimo; egli stima e giudica questa attività che lo tocca personalmente, guarda come e perché egli deve compierla, sente il dolore di questa schiavitù di dover compiere una cosa che egli disprezza o giudica nulla (dai minimi atti della vita giornaliera fino a tutti i doveri verso la società come figlio, come cittadino, come uomo che se è al mondo deve « farsi la carriera »: attaccarsi un'etichetta, essere il tale), si domanda il perché di questi doveri, pensa a come liberarsene, al dove poter affermare la propria personalità in un'attività ἐπιεικής a quello che esso vale.

E quando infine gli altri lo toccano, gli mancano di riguardo, quando l'organismo in movimento lo malmena bruscamente con le sue membra vive e attive, lui, la macchina inerte, il parassita (dall'urto d'una persona per via, dall'offesa della padrona di casa che non pulisce la stanza, che non fa il pranzo come dev'esser fatto, fino alle necessità di denaro, di lavoro, di carriera) allora egli reagisce, s'afferma inadeguatamente, con l'ira e poi nel suo interno si propone la vita libera da tutti questi contatti, cioè quella dove il riconoscimento della propria individualità da parte degli altri gli dia il posto nel mondo libero da contingenze, sicché egli viva e valga per quello che vale.

Sempre, in ogni modo, il mondo gli grida col suono

e coll'urto delle sue infinite rotelle: « trovati un pernio »! Ed egli ripiomba nella disperata richiesta di questo pernio δός μοι πῆ στῶ! Senza più illusioni e senza più idealità egli giunge con rapidità spaventevole alla dura verità; il pernio che tu chiedi altro non è che un complesso di contingenze, di necessità fuori di te, dove tu possa girare con la dovuta celerità, così da accomodarti bene ai denti delle ruote vicine nell'illusione di essere qualcuno mentre gli altri ti riconoscano per tale. — Solo la contingenza interna libera della contingenza esterna. Solo quando il tuo animo è tutto fatto di questa esterna contingenza, egli non è più in urto con lei ma vive nell'illusione della libertà; διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ, aggiunge ironicamente. « No — grida il suo spirito reagendo con tutta la sua energia risvegliata — no, io voglio esser *io* ». Io? chi sono io? io sono tutto volontà di libertà, di continuità: sono tutto volontà d'esistenza! Ma chi vuole esistere quando io voglio esistere? come chi vuole esistere questa volontà d'esistenza? — Come chi? Questo « chi » sarà il mio « io », questa la norma del vivere... ma l'io mi sfugge tutto in questa volontà bruta, che m'accomuna con la brutalità dell'universo che in me e attraverso di me vuole se stessa nel futuro e corre nel tempo infinitamente; questa volontà che non m'appartiene come niente dell'universo m'appartiene: ἐγὼ οὐδὲν εἰς ἐμέ! καὶ τὸ πᾶν οὐδέν ἐστιν.

Ed egli soffre ancora l'ultimo dolore, la nausea insuperabile di se stesso, di questa continua bruta volontà d'affermazione. Solo quando non vorrai avrai quello che vuoi, poiché quello che tu vuoi è l'essere assoluto, e tutta la tua volontà non è che contingenza: non è in sé. Solo quando non chiederai più la conoscenza conoscerai, poiché il tuo chiedere ottenebra la tua vita: fin tanto che il tuo corpo sarà, esso getterà l'ombra sulle cose così che tu non potrai vedere; quando tu non sarai avrai la possibilità di vedere. Quando

non pretenderai più la libertà sarai libero, perché questa stessa pretesa è un legame. Quando non avrai più facoltà d'aver piacere sarai assolutamente felice. — E lo spirito torna *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν*. Egli resta inerte col corpo confitto al chiodo della vita, perché un'altra fiamma lo lambisca, gli rinnovi il dolore, la necessità di rivolgersi, di reagire, cerca un'altra posizione, offre un altro fianco al fuoco maledetto in un eterno giro di dolore e di inerzia, — finché la morte gli dia l'incoscienza — la morte *εὐφρονεστάτη πάντων. θάνατος σωτὴρ ἐκ τῆς λύπης, θάνατος ἀγαθὸς λιμήν, θάνατος γαλήνη, ἀργία εἰς ἀεί.* —

102.

[LE APORIE]

... Sono tanto lontano dal mio amico quanto dal mio nemico — Sono tanto lontano dal mio amico quanto da Dio. — Dio non è in me se io non sono in lui ed io non sono in lui, se non sono in me. Se « io » fossi, sarei Dio — ma son lontano da me come dal mio nemico: son lontano da me come il frutto dal fiore, come il fiume dalla sorgente. Quando i frutti saranno nel fiore, quando il fiume sarà nella sorgente io ritroverò me stesso, e in me Dio, l'amore, la vita. Io inseguo me stesso come colui che insegue la propria ombra finché la vede ingigantire e perdersi nell'ombra universale. Non posso io già accontentarmi che il sole mi illumini il corpo, ma voglio che esso passi attraverso di me: voglio conquistare la mia ombra. — Poiché quale è la conquista dell'uomo? togliere di mezzo l'impedimento, la negazione dell'altro. Che cosa può negare l'uomo per arrivare a sé? Chi è l'altro nella via per giungere a noi stessi? Dobbiamo passare tutto ciò che appartiene a noi: — distruggere la nostra pro-

prietà per arrivare alla nostra proprietà: l'abnegazione. E poi? poi resta di noi quello che della mela a cui togliere il colore, la forma, il sapore, la consistenza (impenetrabilità) — resta « la materia »... « lo spirito »; resta quello che del movimento se gli togliete il tempo.

La vita è l'attualità di ciò che non è attuale, la sussistenza di ciò che non sussiste.

Io cammino in una grande pianura sotto il sole meridiano e guardo la terra che è sotto di me per avere il riflesso del sole — ma sotto di me è ombra — all'intorno la terra brucia ai raggi verticali — ma non manda riflessi a me. E io cammino sempre verso la terra illuminata ma dove io vado è l'ombra sotto di me sulla terra. — L'ombra è sola attuale per me — e il sole lo sarà quando potrà passare attraverso il mio corpo.

È perciò che l'uomo abituato a guardar al subito e non all'adesso, a quello che verrà e non a quello che è, gode più del sole lontano che del sole vicino: e più si rallegra di una breve macchia di sole che avviva la campagna verde o un dorso di monte roccioso, lontano presso l'orizzonte, che del sole che lo inonda ma lascia oscura la campagna all'intorno fino all'orizzonte, per le nuvole che gravano oscure e minacciose. E un tremito gli stringe il cuore.

103.

[DELLA VITA CONTEMPLATIVA]

L' anima che contempla è come uno specchio d'acqua.

L'acqua fa specchio al cielo infinito con la sua stessa profondità non turbata più dalla figura del fondo.

Ma il fondo c'è pur sempre — e se c'è il fondo ci sono le sponde, e tanto più vicine quanto più basso il fondo.

Fino a che ci sono le sponde, ci sono le cose che vengono dalle sponde e tendono al fondo.

E se cosa è lanciata dall'alto dei monti che cade nel mezzo e turba lo specchio immobile dell'acqua, esso reagendo in larghe onde concentriche non più riflette la luce immutabile del cielo ma l'ombra oscura delle cose all'intorno.

Se nell'acqua piccola l'onda batte e ribatte la sponda con nuovi e diversi cerchi turbando la serenità della superficie, la vastità dello specchio dell'acqua sufficiente al più largo cerchio esaurisce la forza delle onde e torna alla pace consueta.

Ma ben più la disturba dalla sua pace ciò che la piccola forza getta non tutto ad un tratto ma in tante piccole parti, non a grande distanza ma presso alla sponda bassa, che se pur non giunge a smuovere il centro remoto e tranquillo dell'acqua fa che coi piccoli cerchi mai finiti le onde riflettano l'infinita varietà delle piccole cose sulla sponda bassa.

Che ti giova anima inerte il tuo specchio più alto e più vasto, la tua contemplazione più serena — se non rinunci al tuo fondo, alle tue sponde, se ancora pur sempre sei cosa fra le cose?

Ché ancora chiedi e sei legata al bisogno di perdurare in pace e pertanto sei in balia di tutte le cose piccole, più piccole, infinitamente piccole: a ognuna è giusto toglierti tutta la tua pace. Poiché per poco che essa ti turbi hai tutto perduto. *χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνέεται ὅ ἂν θέλῃ.*

Fino a che chiedi di « perdurare » nella pace, chiedi un'illusione quanto è illusione il cielo riflesso nel tuo specchio; pace avrai se non la chiederai per perdurare — che allora non la chiederai più ma ti annullerai nella pace. E non sarà la tua pace ma sarà « Pace » perché la tua persona non ci sarà più a esser turbata.

Non a contemplare ma a vivere sei nato perché tu possa tornare alla pace. E quanto meno chiederai

giusto (acc.) per te, e più farai giusto (acc.) per gli altri, tanto t'avvicinerai a essere uomo giusto nella pace dell'incoscienza, *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν*.

104.

Περὶ ἀργίας

1. La scienza che deriva dagli studi sperimentali, e il piacere che deriva dalle cose del mondo, si comportano come lo slancio che acquista un corpo elastico quando venga distratto dalla sua posizione normale. E come questo slancio equivale alla forza spesa a produrre la posizione anormale, così da un esperimento trarrete tanto di conoscenza quanto già prima avrete infuso nella vostra previsione: così i piaceri della vita non supereranno mai la quantità e la forma eventuale del nostro desiderio. Anzi in quest'ultimo caso dovete riguardare all'energia che in ogni lavoro va spesa a produrre calore e a deteriorare l'organismo, sicché le reazioni del movimento non equivale più all'azione della forza: non altrimenti infatti il piacere attuale è tanto minore quanto più energia è stata spesa nel calore delle illusioni, quanto più l'alta tensione del vostro desiderio è volta a spostare la compagine del vostro organismo.

2. Il piacere è sempre la soddisfazione del bisogno di vivere. L'uomo s'illude sempre che sia altra cosa — e il valore dell'uomo si misura, a me sembra, non dalla forma di vita che egli conduce, ma da quelle che egli rifiuta. Ché rifiutare una forma di vita significa appunto non lasciar scattare la tensione del proprio desiderio per l'illusione che l'effetto equivarrà alla tensione. E per questa via del rifiuto e della persistenza nella richiesta di qualche cosa di più egli arriva al

limite dell'elasticità, all' *ἀργία*[1]. La massima *ἐνέργεια* crea l' *ἀργία*.

3. La bestia non si illude e il suo piacere corrisponde sempre a quel tanto di tensione e di desiderio che il materiale bisogno di vivere determina in un dato punto. — Conviene sottrarre anche qui la frizione che consuma parte dell'energia, per cui la bestia non è un *perpetuum* mobile.

4. L'uomo invece che s'è illuso, nella posizione bestiale che segue a ogni piacere vissuto sente esattamente la differenza fra azione e reazione, e siccome niente va perduto, quel tanto di energia che prima dava le illusioni ora diventa « dolore » — quando beninteso l'uomo non sia tanto elastico da far come il pendolo e da riprender — per lo slancio della soddisfazione stessa del piacere — lo slancio a una nuova tensione equivalente. In questo caso le illusioni non diventano dolore ma restano « illusioni ».

E questo è allora un segno che queste illusioni sono divenute in lui fisiologiche; che cioè come un animale deve mangiare bere dormire ecc. per il puro funzionamento della vita, così per il puro funzionamento della sua vita l'uomo illuso deve aver questa o quella attività umana, senza che egli abbia la coscienza di tutta la sua vita e tenda a un piacere che soddisfi alla tensione di tutto l'essere in rapporto a una data intuizione de « la vita ». — Egli è una bestia localizzata in quel dato punto della scala umana.

5. Né altrimenti sono innocue bestie gli scienziati sperimentevoli che o s'accontentano di ricevere quel che hanno dato (famiglia dei ruminanti) o se prima si

---

[1] Il Buddista prima di perdere l'elasticità si ripiega prudentemente su se stesso e riprende il giuoco delle piccole tensioni e dei piccoli scatti senza illusioni come la bestia.

illusero di poter ottenere di più si illudono poi d'aver più ottenuto (famiglia: *νεφεληγερέται*).

A chi più a fondo riguardi sembrerà forse che quest'ultima famiglia sia più dannosa della precedente. Ma quel « riguardo più profondo » infine non è altro che un riguardo da scienziati.

Infatti direbbe uno scienziato, questo e questo è utile per la vita; vediamo se nel campo dell'esperienza i *νεφεληγερέται* producono questo utile o lo distruggono; e si metterebbe al lavoro con la solita animosa elasticità, *καὶ λανθάνοι ἂν νεφεληγερετῶν*.

105.

Περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης

1. Quando una bestia (o un uomo a questa simile) ha soddisfatto a tutti i bisogni della sua natura (o della sua illusione), né ha quindi stanchezza o sonno per cui deve intervenire il riposo, è in posizione tranquilla, calma.

Questa calma non è « noia », perché la noia presuppone il disprezzo dei propri comuni piaceri perché riconosciuti non piacenti (di ciò più tardi) — non è *ἀδιαφορία* perché *ἀδιαφορία* è morte, è la negazione del principio di vita — non è dolore infine perché il dolore non è altro che un impedimento che si oppone al principio di vita.

Questa calma è gioia, è il senso di « benessere » in cui l'individuo assapora la pienezza dell'essere, in cui egli ha coscienza della sua esistenza (*la joie de vivre*) il che equivale a dire: soddisfatti i bisogni inerenti alla sua illusione, egli « ha » l'illusione della vita, cioè d'essere qualcuno; egli sente il suo io come qualcosa di reale.

Ma essere qui non è « vero » essere; ma è « voler

essere» che per l'illusione soddisfatta ha l'apparenza dell'essere. — È questo quindi l'unico caso in cui la persona illusa viene in contatto con la volontà d'essere pura e semplice: si sente cioè nella corrente dell'esistenza universale. Questa manifestazione della volontà di vivere è la sensazione piacevole per eccellenza, perché avviene nel punto in cui per definizione non c'è nessun impedimento e per la coscienza dei bisogni soddisfatti e del benessere l'individuo ha la sicurezza di sé nel futuro, cioè la pienezza della speranza [1].

2. Nella vita corrente la volontà di vivere si manifesta velata via via dagli eventuali bisogni inerenti a quella forma di vita, ed è piacevole se c'è nell'individuo la coscienza della possibilità di soddisfarli: quando cioè l'individuo è informato all'ambiente come ogni bestia e ogni pianta. Perché appunto le bestie e le piante nascono nel paese e con le condizioni climatiche necessarie alla loro vita. E per questa coscienza è piacevole cosa il lavoro, che va ad uno scopo sicuro con la coscienza di poterlo raggiungere; v'è qui l'illusione d'un'attività propria, dell'affermazione dell'individualità propria, dell'esercizio della propria volontà. — Fin nella fame, nel sonno, nella stanchezza c'è piacere quando la sicurezza di poterli soddisfare dà l'anticipazione della gioia: la speranza [2].

3. Il dolore procede dalla non soddisfazione del principio di vita e in due forme: 1°, La volontà (per-

---

[1] § 1 — Inerenti a questo momento: 1°, la sicurezza di sé — essere padrone del mondo; 2°, non avere alcuna mira diretta, desideri vaghi — le bestie saltano: esultanza — cantano ecc. gli uomini, i bambini commettono ogni sorta di bestialità; sovrabbondanza d'energia, le folle, i giovani — ebbrezza, febbre; 3°, corrispondenza con l'impressione che produce la natura.

[2] § 2. — Le affermazioni dell'individualità, l'inattaccabilità, la coscienza di valere di più, il sentirsi forte, l'apparire forte. Nota sui desideri inadeguati e adeguati, l'illusione della vita e la bestialità.

fettamente definita in una data forma) è ostacolata da una forza maggiore (p. es. malattia, restrizione della libertà personale, ecc.) il che equivale alla cessazione dell'armonia coll'ambiente; 2°, La non-volontà — la noia cioè il riconoscimento dell'illusione nella propria vita; il sentimento che questa vita non è la propria vita. — La perdita dell'illusione dell' « io » e della « propria » volontà. Risulta il non saper che cosa volere congiunto col bisogno di volere, cioè col voler essere in genere [1].

Nella vita possiamo esser felici, ma non possiamo mai esser contenti (*Zufrieden*) poiché anche il benessere è sempre ancora un desiderare; questo desiderare (sia rotto nei singoli desideri, sia puro per la soddisfazione di questi) congiunto alla coscienza illusoria di poterlo soddisfare, forma tutto il contenuto (l'*Inbegriff*) della felicità. « Chi si contenta gode » — no: « chi s'è contentato ' muore ', e si contenta colui che è morto » [2]: ma gode colui che crede di potersi contentare coi mezzi che sono nella sua potestà.

106.

Il dolore fino a che non è equivalente alla volontà di vivere non annienta la vita. I supremi dolori sono la morte in ogni punto (morte: significa la perdita di tutto il contenuto dell'illusione) e la noia (cioè io voglio vivere ma voglio: niente). Ogni grande dolore ha nella sua forma acuta l'illusione della noia (« che cosa sarà la mia vita? » — « che cosa mi resta a fare e volere? »). Ma egli è per se stesso un'affermazione di

---

[1] § 3. — Nota sulla « melanconia » (ritrovare ancora insoddisfatto un antico bisogno — coperto poi da un'illusione di vita) e sui modi di vincere i deboli — i forti, la via delle illusioni.

[2] Leopardi: *Il risorgimento*: « D'ogni dolcezza vedovo ecc. ». Dice un proverbio toscano: « Chi gode muore, e chi patisce stenta », e un altro: « Quando siam contenti si muore ».

individualità. L'uomo [1] reagisce col dolore alla diminuzione della sua vita — e tanto egli sente nel dolore l'affermazione della propria esistenza che parlare del proprio dolore, manifestarlo in ogni modo, essere la persona addolorata è per lui un sollievo — e in quel punto egli stima se stesso, e vive la propria illusione. (Vive per la propria illusione: che è ogni volta la sua fede. Così ogni uomo trova conforto nella religione). Così nel dolore stesso c'è il germe del benessere. E da questo *μάλ' αὖθις εὖ ἴσθι τοῦτο ὅτι καὶ λύπη οὐδέν ἐστι.* —

Ogni avvenimento doloroso è uno squarcio all'illusione — ma c'è nell'illusione stessa la forza della reazione: il sentimento del dolore. E se è tutta l'illusione che si strugge per un più forte volere, al dolore è inerente l'affermazione di una nuova illusione. Fino a che il cadere dell'ultima illusione significa togliere contenuto all'ultimo sentimento. Il dolore senza contenuto cessa di essere dolore nella noia quando la volontà ha perduto anch'essa ogni contenuto.

Così l'affermazione del proprio dolore è, come l'affermazione d'ogni sentimento, affermazione di individualità: aumento dell'illusione dell'essere: gioia. Condoglianze, conforti tendenti a far parlare, il lutto stesso sono divenuti abituali nella società come tutte quelle cose che valgono ad aumentare l'illusione dell'essere, cioè a tener viva e costante la volontà della vita.

Così si compiono questi atti coll'illusione di compiere un dovere, e la società li esige. Chi li fa non è cosciente dello scopo; ma sente il sollievo che gli proviene dal sentirsi « la persona addolorata » — affermarsi come tale, venir riconosciuto per tale.

Gli altri che li fanno credono di fare un dovere, sono soddisfatti d'essere stati tanto buoni d'averlo fatto e *λανθάνουσι κολακεύοντες.*

---

[1] [Nel manoscritto « L'uomo » è preceduto da un « In quanto » che abbiamo omesso perché il senso del periodo risulti più chiaro].

107.

[SCHERZO, GIUOCO DI PAROLE, SPIRITO]

Pianto: affermazione inadeguata e spiacevole di sé nel sentimento del contrasto fra il presente (e il futuro) e il passato: coscienza d'un sentimento reso *ad un tratto* insoddisfabile (vedi « dolore »).

Riso: affermazione piacevole di sé approposito d'un contrasto: si rileva il contrasto e rilevandolo ci si afferma.

Nella immediatezza del contrasto e della possibilità di rilevarlo sta la ragione del riso: *scherzo*, *gioco di parole*, *spirito*.

Lo spirito crea un *mostro* cioè un essere che *vive* del contrasto — che ha la sua ragione in un'identità falsa. (Giusti, *Re travicello*: Altezza ecc.).

Quanto più l'identità falsa è forma a un'identità reale, tanto più lo spirito è profondo e ridendo distrugge, rivelando l'essenza *nulla* d'una cosa rispettata degli altri.

Spirito è l'attività della persona volta al basso e non all'alto. Ogni persona è quello che è in quanto ha distrutto quello che è sotto, e tanto è « seria » quanto cerca ciò che non potrà distruggere: quanto guarda in alto. Ogni contatto con ciò che ha già distrutto sarà « negativo » — con lo sdegno e con lo scherzo — lo sdegno schernisce e lo scherno è sempre sdegnoso.

Provar piacere a distruggere una cosa o ridere della sua distruzione indica la superiorità di chi distrugge o ride — ma anche l'immediata vicinanza con quella cosa.

Dimmi di che ridi e su che scherzi e ti dirò chi sei.

[.....]

Ognuno può mettere ciò che è grande nelle forme piccole di ciò che egli può schernire: onde il trionfo dello spirito sulla verità (Parlamento italiano!!).

Ma il filosofo può mettere la verità in forma spiritosa.

Successo immediato del riso perché accessibile a tutti. Una verità detta in forma spiritosa fa ridere anche chi non l'avrebbe intesa detta in forma seria: perché allora avrebbe dovuto metterci dentro tutto il contenuto in ogni concetto, cioè essere *gewachsen* alla verità: « letto di Procuste ».

Nello scherzo invece egli non deve metter dentro di più dei propri contenuti, perché lo scherzo si rapporta ai minimi contenuti, cioè al senso e al contrasto delle parole nella coscienza più volgare.

[.....]

In ogni caso per l'immediatezza e la generalità lo scherzo sta alla cosa seria come la musica alle altre arti, come un liquido — che versandosi da un vaso grande riempie un vaso equivalente, ma riempie e soddisfa anche uno più piccolo — sta al letto di Procuste.

Significato del riso nella persuasione. Unica parte che si sottrae alla necessità della *κολακεία* (non alla necessità della conoscenza particolare).

(Giuochi di parole, scherzi d'attualità, ristretti a dati tempi e dati spazi, stabiliscono e usano identità contingenti).

108.

Περὶ μελαγχολίας

(Nella vita corrente non si sente la volontà di vivere ma questo e quel desiderio).

Sentir la volontà di vivere perché la necessità inerente alla propria illusione è *accomplie*: *voilà la joie de vivre*, l'illusione della vita.

Sentir la volontà di vivere perché l'illusione è rotta (anche solo interrotta) ecco la tristezza (o melanconia). L'uomo vive felice finché crede d'aver una vo-

lontà, d'essere qualcuno. Qualunque ragione lo porti fuori da questa fede ed egli diventa melanconico [1]. Melanconica è una pioggia uguale lenta perché dice all'uomo l'infinita monotonia, l'immutabilità, la mancanza di scopo delle cose. Melanconico è il riconoscimento dell'illusione altrui: uno sta lavorando in biblioteca a un lavoro storico che gli piace, e gli si siede di fronte una di quelle solite vecchie mummie che non mancano mai in nessuna biblioteca, che vi stanno in permanenza, copiando enciclopedie, e leggendo e spuntando tutti gli autori che hanno parlato anche per incidenza per esempio... dei gatti bianchi, o che li hanno nominati soltanto; che ammassano incredibili masse di schedine in vista di una colossale pubblicazione... che non sarà mai pronta. Se quello che lavora con entusiasmo al suo lavoro storico comincia a osservare il suo vicino (e non potrà fare a meno, appunto perché gli dà noia) io credo che un certo inconscio terrore di non essere essenzialmente dissimile da lui gli fa sbollir l'entusiasmo almeno per quel giorno. — O *el Louvier* colla bocca cascante e le gambe storte che infilza sul mandolino un walzer dopo l'altro! Del resto basta osservare in un mattino freddo in uno dei sobborghi della città un uomo meglio vecchio che giovane aprire il suo piccolo botteghino e portar fuori a fatica ma con gesto metodico le sue insegne polverose, disporle in ordine ognuna nel posto che porta già la traccia di lei — e pensare che lo fa ogni giorno e con gli stessi gesti, basta per piangere di melanconia; se poi l'occhio scopre sotto il sudicio d'una di queste insegne la fatica minuziosa degli ornamenti intorno all'iniziale del nome! [2]... E i libri vecchi (non ancora tagliati!) e i

[1] E la ragione che lo produce diventa melanconica, triste essa stessa (in senso transitivo attivo).

[2] Analogo a questo: l'eleganza minuziosa e faticosa, i merletti, gli spilli messi sapientemente sul vestito — in una persona brutta: qui l'illusione si rivela perché noi nel momento che rico-

lavori femminili con la polvere fra ogni punto del ricamo: tutte cose che hanno assorbito un interesse, un lavoro, un'attività, rappresentato uno scopo: furono il contenuto d'un'illusione. Su queste cose è passato il tempo; s'è divertito a sconciarle per render palese che non erano che un'illusione. (Perché questi lavori che non sono per se stessi inutili in un dato punto dello spazio e del tempo e non si rivelano immediatamente tali, né tali sono comunemente reputati — quando li vediamo congiunti alla cosa per cui furon fatti, vitalmente, e quando li vediamo eseguire da una persona che lavora adeguatamente, dànno anche a noi l'illusione della vita). Il libro vecchio ancora intonso p. es. con tutte quelle cose pensate, scritte, stampate e che nessuno leggerà è il caso tipico rappresentativo di tutti questi accumulatori d'attività e di illusioni, che sono tutti prodotti del lavoro umano (in quanto sono essi lo scopo finto dall'illusione o servirono a un tale scopo). Tratti fuori dal loro punto vitale — cioè dal punto in cui erano congiunti all'illusione di un uomo, o a un ingranaggio più vasto di illusioni — essi ci rivelano la loro vanità. Perché appunto il lavoro — l'attività — l'illusione — la vita sono scopo a se stessi: gli oggetti che furono generati in quel giro vizioso restano poi freddi, vani, senza ragione d'essere e fanno sentire con insolita efficacia la vanità di ogni forma di attività umana. Tanto che tutti provano quest'impressione, grandi e piccoli, felici e infelici, pensatori e nature puramente intuitive: è un'impressione fuggevole per lo più, di cui uno non si rende ragione ma che smorza ad un tratto il suo sorriso, ma che aggiunge un *Beigeschmack* amaro alle sue sensazioni, e lo turba miste-

---

nosciamo che la persona è brutta ad onta delle sue cure, riconosciamo l'inutilità di queste e mettiamo gli accumulatori di queste cure fuori del loro « punto vitale ».

riosamente: è un piccolo strappo al « velo di Maia » — poi la vita riprende il suo corso.

Queste impressioni accidentali di melanconia — riassumendo — si provano: 1°, al contatto d'una cosa che per se stessa (o perché tratta fuori dal suo « punto vitale » o perché monotona e immutabile in ogni punto) [1] mette a nudo l'illusione; 2°, al contatto d'una cosa il cui punto vitale ci è vicino — anzi appunto in quanto ci è vicino — ma che è volto in parodia, che ci rivela un'illusione maniaca (vedi esempio della biblioteca). Qui il riconoscimento d'un'illusione non ci farebbe tristezza ma compassione, come la visita d'un manicomio o d'un ospedale. Ma il riconoscimento ci fa male quando l'identità di noi col pazzo (che sarebbe rotta dal fatto che lui è pazzo e noi ci sentiamo sani) si stabilisce tutt'a un tratto per la somiglianza della sua illusione che noi riconosciamo maniaca e della nostra illusione nella quale viviamo credendola la vera vita, la nostra vita. L'impressione avviene dunque *ad personam* — gli altri invece di provar melanconia o hanno compassione o ridono [2].

Qui ci si avvicina alla melanconia che nasce dalla speciale contemplazione della propria vita; questa non è più un'impressione fuggevole, ma è decisiva nella vita

---

[1] Quindi quanto più noi siamo ignari della sua immediata utilità, quanto più siamo lontani dalla sua vita, quanto meno comprendiamo la sua illusione: il contadino che pensa al bene che la pioggia fa al suo campo non ne ricava alcuna melanconia ecc. Si potrebbe dunque dire: le cose che sono realmente tratte fuori dal loro punto vitale, e quelle il cui punto vitale è lontano da noi e ci sfugge del tutto.

[2] Una persona elevata non avrà compassione ma melanconia: essa riconoscerà l'inutilità degli sforzi maniaci, li vedrà fuori del loro punto vitale, riconoscerà l'illusione — e non penserà « ma io sono sano »: l'abitudine di osservare le illusioni di tutti gli uomini, di contestare l'illusione della propria vita, e della vita, le fa veder questa come il sogno d'un pazzo. Sicché se una illusione sua momentanea viene d'un tratto interrotta dal rico-

di un individuo e ha forma e gradi diversi a seconda dell'individuo.

Contemplare il proprio « io » d'un tempo con la coscienza che i mezzi e l'ambiente inerenti alla vita di questo non esistono più è una melanconica attività. Perché per quanto distante quella forma di vita possa essere dalla vita presente, pur la contemplazione non è fredda, ma c'è qualche cosa che intimamente risponde a quella vita e la sente propria. L'uomo insiste sulle parti felici, e la vede sotto le sembianze della vera vita per sé. Avviene il confronto con la vita presente cioè coll'illusione presente: se questa è tale che comprende in sé l'io d'un tempo e lo svolge e lo soddisfa in questo suo ulteriore svolgimento, allora essa sente di avere vitalmente ammazzato la vita di un tempo superandola cioè riconoscendola illusoria, e riprova la gioia della propria illusione presente vittoriosa, come della vera vita. Allora l'impressione melanconica resta una sensazione fuggitiva, e la pienezza della vita presente la elimina immediatamente.

Ma nella maggior parte dei casi non si tratta d'una superazione; la vita presente vale tanto quanto l'antica, è diversa da quella solo in quanto il tempo è passato, e con lui l'ambiente, i mezzi, i desideri si sono spostati.

La melanconia è il desiderio complessivo d'una vita che si ritrova nella propria vita anteriore e che non è più nella vita presente, è il desiderio di quel complesso di desideri che formavano la vita d'un tempo. Ci sono anime che non hanno la facoltà della melanconia perché hanno vissuto via via nei loro desideri nei loro

---

noscimento dell'illusione d'un pazzo, essa farà presto a sentire la propria essenziale identità col maniaco, e romperà melanconicamente la propria illusione. Le persone sane al contatto di maniaci si caratterizzano a seconda che ridono — o hanno compassione — o sentono melanconia.

doveri, e quando guardano alla propria vita d'un tempo non trovano nessuna rispondenza di desiderio. Allora andavano a ballare come ora vanno al caffè; allora lavoravano per i genitori, ora per i figli, ecc. E sono bestie che non hanno la facoltà di risentire una vita anteriore perché non hanno mai superato il desiderio immediato; ora il desiderio non c'è e non c'è più niente. E così sono incapaci di melanconia quelle persone di carattere che trovano in se stesse l'identità del soggetto che ha voluto far sempre il suo dovere, fare quello che le norme tradizionali gli imponevano via via a seconda delle circostanze, e vivere la vita che è sempre bella a viversi. *Πάντα καλὰ λίαν*. Ritrovano se stessi in ogni punto della vita. Hanno la facoltà di rivivere mentalmente gli sdegni e le gioie d'un tempo purché al soggetto sempre uguale si riaffacci una data situazione. Questa situazione non dà loro melanconia perché la trovano tanto vitale quanto la presente, e si può dire che in fondo non hanno cambiato vita, ma che sotto diversi aspetti esterni essi hanno vissuto sempre la stessa intima illusione. Queste persone provano soltanto il dolore n. 1 e lo riprovano nel ricordo. Ed in generale le persone in tanto sono capaci di melanconia quanto la possibilità del dolore particolare è diminuita. Quando ogni vitalità del dolore particolare è finita, allora appena si può dire che la vita presente è diversa dalla vita antica. Allora questa vita antica coi suoi dolori e con le sue gioie è un'unità inscindibile, è una vita di fronte alla quale l'uomo non sente dolori e gioie, ma sente solo una cosa: « la melanconia »: perché tutte le cose, piacevoli e spiacevoli, di quel tempo, gli si presentano come inerenti a quella sua personalità, a quella sua illusione, che gli appare come una vita calda, vivibile perché vissuta, di fronte alla quale la sua vita presente, che egli non domina nella sua interezza, diventa scolorita, priva di « centro ».

.....

109.

« Sommo bene » è una contraddizione come « felicità assoluta », presupponendo un desiderio della vita in chi ha l'assoluta contentezza fuori d'ogni contingenza. Sommo bene dovrebbe essere la vera conoscenza e il piacere di questa conoscenza: ma vera conoscenza è annullamento di conoscenza e conoscenza in genere è sempre un'azione negativa che non dà che puro dolore — è il dolore stesso. Conoscenza è in ogni grado del suo sviluppo il riconoscimento che una data cosa è *οὐδὲν πρὸς ἐμέ*. E ogni volta a questo riconoscimento si congiunge l'illusione che l'io riposi in qualcosa d'assoluto. L'ultima conoscenza si chiude nel circolo *ἐγὼ αὐτὸς οὐδέν εἰμι πρὸς ἐμέ*. Il nulla non è la coscienza del nulla. Coscienza del nulla come verità assoluta non esiste, in quanto implica la nullità di questa stessa facoltà di riconoscere l'assoluto. Per me il nulla è la cessazione della mia coscienza, è l'incoscienza.

Al « sommo bene » inerisce dunque insieme alla conoscenza che le contingenze e il mondo delle contingenze, il mondo sensibile *οὐδέν ἐστι πρὸς ἐμέ*, la suprema illusione che questo « io » abbia ancora un'essenza come spirito assoluto, e sia partecipe — con la sua volontà di vivere — della vita divina che ha la vera essenza libera e costante. Onde le ultime negazioni dell' « io » (sempre contingente) acquistano valore di assoluta norma per la vita. — La filosofia del sommo bene è sempre ancora un ottimismo, un misticismo, una religione.

110.

Περὶ ἀνδρείας

L'uomo d'azione, l'eroe è come uno zampillo d'acqua che erompe dalla terra, s'innalza verso il cielo, riscende a ristorare il suolo.

L'artista è uno specchio d'acqua che riflette.

L'eroe è uno slancio della volontà verso l'essere, la libertà, « dio »: nelle cose, con le cose, per le cose; nella vita e non fuori della vita; bisogna esser nella vita per uscirne — e l'unica via è l'universalizzazione della vita, lo slancio verso il principio della vita in un amore eguale per tutte le cose viventi: libertà e amore: quanto più l'uomo è libero tanto più sente sé identico all'universo: nell'amore verso l'intima ragione accomuna sé e l'universo; sente sé (nel proprio divenire verso l'essenza) la ragione dell'universo, ama sé in tutte le cose e tutte le cose in sé; in quanto ama e cerca quell'unica universale essenza. L'eroe vive in questa ultima fede e afferma se stesso trascinando il mondo verso la vera vita: il regno dei cieli è in te.

Vivere è credere in sé; l'eroe non crede in sé se non crede nel valore della vita, come manifestazione della vera essenza, afferma se stesso affermando questo valore; — questa essenza è il « fine » — e il fine impone la necessità dell'azione. Quando riconosce la nullità di questa ultima fede — l'eroe muore, poiché tutta la sua vita era in questa fede. Non può continuare a volere (=voler continuare) quello che ha rifiutato *πάντα* per la volontà del *ἕν καὶ πᾶν*, e che ora vede risolversi in niente questo ultimo valore come ultima finzione della sua stessa volontà: poiché ora egli vuole il niente, *i. e.* non vuole più.

Contemplazione di sé eroico=arte: adeguata affermazione di inadeguata individualità...

La moltitudine volge *ἐς τὸν βίον* ciò che nell'eroe era *ἐς τὸ ὄν*: e mangia e beve e prolifica in nome di dio.

L'eroe presuppone negli uomini la medesima essenza, la stessa volontà che è in lui, rispetta sé negli altri. Cioè suppone negli altri la « direzione verso l'assoluto, verso dio »: nega e afferma per sé e per gli altri in nome di questa smisurata speranza. Respinge la vita terrestre, ma vive, nel pensiero de « la vita ». La sua

volontà terribile si consuma perché preoccupa tutto il futuro, esce dall'attualità del presente che non è attuale se non col presupposto della stessa volontà. Ma finché vive essa domina così profondamente tutta se stessa (cioè tutte le forme della vita), e la sua fede dell'assoluto, viva di tutta questa reazione profonda, acquista tale una luce reale e vicina, che gli uomini hanno dal suo manifestarsi la sicurezza di questa felicità.

Essi si dipingono questa felicità coi colori dei propri desideri (cioè con l'assenza dei mali da cui ciascuno è oppresso) e la prendono come nuova scusa alla vita meschina, amore e tormento della loro piccola volontà. S'adattano alle nuove forme, persino al rifiuto di alcune forme di vita, pur di vivere e di sperare: sul leone abbattuto riformicola con maggior forza la vita minuscola, con le stesse gioie e gli stessi dolori, gli stessi desideri e le stesse volontà. L'eroe aveva sognato la *φιλία* di tutti gli uomini affratellati nell'amore di dio — e dal suo sogno nasce l'organizzazione della moltitudine delle volontà nemiche *αὐτὸ μόνον πεισθέντες ὅτῳ προσέκρουσεν ἕκαστος*. Non esiste una società di Eroi. Si servono delle forme simboliche incomprese della sua negazione per la propria qualunque affermazione della vita (affermazione della qualunque vita): — *κοινωνία κακῶν*.

III.

Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. Non bisogna amare quello soltanto degli uomini che stimiamo buono, perché appunto bisogna amare finché si vive — e amare soltanto quello che stimiamo buono è amare nessuno. Ora vivere senza amare non si può. Perché vita è amore. E la vita senza amore si riduce a vita con l'amore dell'infinitamente piccolo; amore di ciò che ha relazione con me non in quanto « è », ma in quanto io posso entrare con lui in una relazione o l'altra, non

il mare per il mare ma in quanto posso farci il bagno, non l'amico per l'amico ma in quanto m'è utile, in quanto dà a me quello che è necessario perché io possa continuare a vivere: io: cioè quelle qualsisieno determinazioni che io mi compiaccio d'osservare in me e che mi danno l'illusione d'esser qualche cosa per il solo fatto che mi sento potenzialità di queste o quelle determinazioni nel futuro. Ma chi mette il proprio piacere nell'essenza, l'amore nelle cose in quanto « sono », non in quanto lui le vuole, ama il bene, l'unico bene, e finché l'ama vive, e finché vive crede, e finché crede ama l'amore del bene in ogni uomo, in ogni cosa, come pegno del bene che egli ama e in cui crede. In ogni cosa e in ogni uomo ritroverà se stesso, tutto sarà una parte di lui e crederà *παντὶ οἰκεῖον τἀγαθόν*. Ma *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν*: il suo sdegno andrà a tutte le finzioni dell'*ἀγαθόν* fatte per un determinato interesse, a tutti quelli che mettono sé cioè la propria continuazione avanti alle cose, che non vivono nelle cose ma « per » le cose, tutte le finzioni di sussistenza, la *suffisance*, la *φιλοψυχία*. Amerà e odierà tutti gli uomini. Ma in quanti troverà forte la scintilla e semplice l'anima, rispetterà la direzione anche se debole, anche sotto odiose accidentalità. Non godrà dell' odio, ma soffrirà come dell' allontanamento d'una parte di sé.

112.

Πλάτωνος Μήνων

Menone risponde enumerando le virtù relative a ogni diversa situazione. Socrate: Se sono diverse non sono diverse in quanto virtù ma per altre caratteristiche; ora io domando che cosa è quello che fa sì che esse sieno tutte virtù. La risposta di Menone era la

descrittiva delle virtù (Aristotele, psicologia, sociologia: scienza) *ποῖά ἐστι ἡ ἀρετή*.

Cioè dato che bisogna vivere: come ci si adatta meglio in ogni singola delle situazioni create dalla necessità della vita. Socrate risponde a questo con la domanda: « che cosa è la virtù? » cioè: « quale è quella cosa immutabile, eternamente eguale a se stessa, che è per sé al di fuori di ogni relazione? » oppure: « che valgono di fronte a questo mio postulato dell'assoluto le cosidette virtù? quale è *τὸ ὄν*? o, *τὸ παράπαν*, c'è *τὸ ὄν*? = *ἔστι τι*? ».

[.....]

113.

RIGUARDO UN PUNTO DATO DISTINZIONE FRA *βουλή* E *ὁρμή*
(volontà razionale e volontà istintiva)

Φύσει μὲν «οὖν» ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν. ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος [1].

(ARIST., *Pol.*, 1253 *a* 29).

« Per natura v'ha in ognuno il desiderio d'una tale comunanza (comunità, società), ma il primo che l'organizzò è sommamente benemerito ».

[.....]

1. Distinguono gli Stoici fra *ὁρμή* e *βουλή* (o *βούλημα*) come fra istinto e libera volontà. Ma l'ultimo contenuto d'ogni *βουλή* è sempre *ὁ βίος*.

[.....]

La *βουλή* degli Stoici è la volontà *κατὰ τὸν νοῦν*, la volontà diretta dalla ragione, la volontà razionale.

---

[1] *ὁρμή* = impulso, istinto, volontà senza motivazione = con la sola motivazione della cosa voluta = volontà predeterminata = istinto.

Io non voglio le cose perché le voglio ma perché sono τῷ ὄντι da volersi, cioè hanno un'esistenza assoluta — questo è l'unico significato di volontà razionale.

Ma ciò che « è », un' οὐσία, non può avvenire — io non posso averla — io posso possedere solo quanto corrisponde alla mia natura; né posso esser partecipe d'un'esistenza assoluta, se la mia natura essa stessa non è già in sé un' οὐσία ἀθάνατος. Ma οὐσία e βουλή sono termini opposti — cioè non posso definire l' οὐσία in altro modo che negando tutti gli attributi della volontà: tempo, spazio, causalità e contingenza (in una parola relatività nel tempo e nello spazio). E se anche tutta la mia individualità è volta all'assoluto, io sono sempre la negazione dell'assoluto in « quanto lo voglio ». La volontà dell'assoluto si riduce alla negazione di me stesso, all' ἀργία.

Tutta la mia coscienza razionale deve dunque annullarsi in questa sua esasperazione, per uscire dalla sua stessa natura. Il suo ultimo contenuto è: ἐγὼ αὐτὸς οὐδέν εἰμι. καὶ τὸ πᾶν οὐδέν ἐστι. E sotto πᾶν intendo tutto il νοούμενον, di cui so dire: οὔκ ἐστι οὐσία, cioè: οὐδέν ἐστι εἰς με τὴν οὐσίαν βουλόμενον.

L' οὐσία dunque resta al di fuori della mia coscienza e della mia vita. Io non vivo l'assoluto, né il mio νοῦς lo conosce — ciò che io vivo e che il mio νοῦς conosce è la nullità di tutto il visibile e conoscibile, di tutto il mondo della volontà. Da questo io non posso uscire — poiché questa volontà è la mia essenza — che con la negazione di me stesso=incoscienza.

La mia βουλή finché essa è, non è altro che pura ὁρμή. — « Io sono per me la suprema contingenza ». (V. Kant: « Immanenz » negazione della conoscenza trascendentale).

2. Se noi prescindiamo da questa essenziale identità del νοῦς con la ὁρμή nella sua ultima forma, se prescindiamo dal fatto che esso non può mai trascen-

dere questa (che la trascende nel momento che nega anche se stesso) e ci mettiamo nella vita, la distinzione degli « stoici » c'è utile:

Ogni organismo non è che volontà di determinate cose, determinate dalle necessità stesse della vita dell'individuo in un dato punto dello spazio e del tempo. Queste « cose » non sono dunque che forme diverse di soddisfazione delle pure necessità della vita animale. Così un bue pascola e rumina e va alla fonte, così un uccello fa il suo nido, l'ape l'alveare, il ragno la tela ecc.; così il borghese vota per il candidato costituzionale conservatore, e l'operaio pel socialista; così l'uno parla l'italiano, l'altro parla il francese, così uno fa il calzolaio o il mercante, l'altro il professore o il giudice.

L'uomo sociale vuol mangiare, bere ecc. sotto le forme della società e del suo stato, che è determinato dalle sue necessità in relazione alle necessità dell'ambiente — per l'attrito delle generazioni: così egli nasce uomo sociale, e s'adatta facilmente per le disposizioni ataviche alle forme che la società impone al suo egoismo (limitato alla sua vita animale) e più spesso alla classe, al mestiere ereditati. Così egli combatte, lavora e vota per la patria, si veste, parla volonterosamente e *ἡδέως* perché a ogni cosa inerisce la caratteristica: questo è buono per me che voglio mangiare e bere ecc., e così — solo così — ho la sicurezza di poterlo fare in futuro (illusione dell'io ridotta all'animalità). — Portato fuori dal suo ambiente mettetelo in altre necessità — e le sue necessità si adatteranno — « s'acclimatizzeranno » (Ibsen). — Tutto il *νοῦς* della sua vita sta in queste necessità sue — ma la forma della sua vita, il suo lavoro, le sue opinioni ecc. sono la sua *ὁρμή*. Egli vive per istinto come un animale. La necessità (*χρεία*) della vita, la lotta, l'attrito generano la convenzione e la società, ogni individuo nasce poi così da essere adatto al suo punto e da favorire

col suo egoismo l'esplicazione dell'altrui egoismo, *καὶ δὴ ἀνθεῖ ἡ κοινωνία καὶ βρύει.*

L'individuo più forte libera la vita dalle contingenze del tempo e organizza *τὴν ὁρμὴν κατὰ τὸν νοῦν.* Ma questa vita liberata non sarà la vita puramente animale, perché in quel caso egli sarebbe rimasto al suo punto. L'individualità più forte è più forte illusione di vita — un « io » più vasto: cioè non le semplici *ἐπιθυμίαι* animali — ma un perché d'averle, uno scopo, un'ambizione, un qualche valore ideale, che è l'assoluta ragione, il *νοῦς* della sua illusione di vita. Ogni suo atto sarà corrispondente a questo. Questa è *βουλή.* — Al *νοῦς* appartiene la *πειθώ.* —

3. Se uno mette il suo valore ideale, il suo *νοῦς*, nella *κοινωνία* egli identifica la sua vita con le ragioni d'esistenza di questa; ai suoi concittadini non lo lega più *κοινωνία* ma *ἔρως.* Quando gli altri si acclimatizzeranno facilmente in condizioni diverse, se una forza esterna minaccia la loro *κοινωνία*, e se nel difenderla ci va della vita — colui che avrà messo il suo amore e la sua ragione nella patria, vivrà e morrà per la patria irremovibile. Con la persuasione con cui gli altri mangiano egli combatterà per la patria sacrificandole la sua vita. Egli rifiuterà come *οὐδενὸς ἄξια* ogni altra vita di fronte all'illusione di questo *ἀγαθὸν ὃν διὰ τὴν φιλαγαθίαν φιλεῖ*: la patria.

Per gli altri l'unico *ἀγαθόν* è la vita del corpo (o *lenti a tôr*); la *κοινωνία* ha reso loro conseguibile questo *ἀγαθόν* in date forme ed essi hanno le forme per istinto e fino a prova contraria s'attaccano a queste e alla *κοινωνία*, come il naufrago s'attacca alla tavola che lo salva non per amore della tavola ma della propria pelle. — In questo senso intesa, e con le necessarie correzioni, mi piace la proposizione di Aristotele:

Φύσει ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν κοινωνίαν, καὶ κατὰ τὴν κοινωνίαν φιλοψυχοῦντες διαβιοῦσιν· ὁ δὲ ἔρως διὰ τὴν

φιλαγαθίαν ὁρμᾶται ἐπὶ τὸ ἀγαθόν — καὶ τὴν κοινωνίαν φιλεῖ ὡς ἀγαθὴν οὖσαν.

Ὁ μὲν πρῶτος τυγχάνει κοινωνῶν καὶ — ταὐτῷ χρόνῳ φιλατυῶν τε καὶ τῇ κοινωνίᾳ δουλούμενος — κοινωφελῶς φιλοψυχεῖ —

ἐν τῷ δευτέρῳ ἡ αὐτὴ κοινωνία φιλοψυχεῖ — αὐτὴν γὰρ εὗρηκε ζητῶν τί ποτε ἂν εἶε αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἀγαθόν, καὶ τίνος ἕνεκα τὸν βίον διαβιωτέον.

114.

Περὶ ἱστορίας [1]

1. L'indirizzo scientifico è un interesse del *grand être*, è un interesse della specie e non dell'individuo. — La medicina finirà coll'assicurare la salute dell' « uomo »; la meteorologia predirà i cataclismi, la sociologia darà norme esatte d'economia politica; la fisica arriverà a distruggere le distanze così che il senso di convivenza, d'appartenenza sarà più che mai vivo in tutti gli uomini. Ma lo scienziato non sa tutto questo, o se lo sa non gliene importa; il fatto è che egli non può cercare il proprio utile pratico che attraverso la scienza; egli è un animale più ammaestrato degli altri, ha già quella forma di negazione individuale che avranno col tempo tutti gli uomini quando saranno divenuti molecole organiche del *grand être*. Lo scienziato crede di esser lui e invece non è che un istrumento del *grand être*.

2. Io non credo che Machiavelli avesse tutta questa fede razionale e materialistica del sec. XVIII; e se la sua storia sembra una concretizzazione delle teo-

---

[1] [Queste note seguono una trattazione sistematica di quattro pagine: diamo soltanto queste note che ci sembrano la parte più interessante].

rie di quel tempo la ragione sta nell'individualismo. Ma l'individualismo del M. è altra cosa dell'individualismo degli altri; il suo individualismo non è un individuo superficialmente e contingentemente conosciuto nel suo tempo, ma di quanto Machiavelli si levava al di sopra della media del suo tempo ed era uomo per sé con ideali propri e più vasti, di tanto il suo individuo è più profondamente, più essenzialmente visto; come anche risulta dal fatto che egli non consigliava un imbecille *contrat social*, ma fu capace di intuire e vivere il proprio tempo fino in fondo e di trovare il mezzo di vincerlo, di fare di lui a servizio dei suoi ideali tutto quello che voleva (*Principe* — rettorica!!).

3. L'individuo parla di sé per aver la soddisfazione vanitosa di sentirsi individuo: le cose non lo interessano in sé ma in quanto hanno avuto e hanno relazione con lui. Egli ama ritrovare se stesso nel passato; da questo egli trae il senso della propria continuità, della propria durata, l'affermazione della propria individualità.

Così la storia non è altro che il discorso che l' « individuo sociale » fa sulla propria vita per la soddisfazione vanitosa di ritrovarsi e per poter affermare se stesso. Storie nazionali, e rispetto di ricordi storici nazionali servono al mantenimento del principio d'organizzazione nazionale, dell'illusione dell' « io » della nazione. Storie generali, filosofie della storia sono autoapologie dell'umanità che afferma se stessa.

4. Materia è divenire evolutivo, volontà dell'essere. Volontà di possesso nello spazio: moltiplicazione di determinazioni, nel tempo: di se stesso, cioè acceleramento del tempo: tutto in un punto. Così la volontà da spazio immobile in infinito tempo, diventa possesso di tutto lo spazio; movimento infinitamente rapido in un attimo, in nessun tempo. I due termini sono ugualmente impensabili. Pensabili sono solo le singole de-

terminazioni della materia nei loro raggruppamenti consacrati dalla cristallizzazione. Nell'evoluzione potenziale (predeterminata) che coesiste contemporaneamente in un tempo e riempie lo spazio, vi sono tutti i gradi d'un reale svolgimento nel tempo; ma le singole cristallizzazioni determinate sono « discontinue »: gli individui. Ogni individuo rifà quasi questa via per giungere al suo punto determinato. Perciò noi possiamo constatare i diversi gradi ma non derivare logicamente l'uno dall'altro. Perché non sta nelle determinazioni dell'individuo inferiore, in quanto cristallizzato, di creare il superiore, ma la sua vita è informata alle determinazioni di questo e questo è da lui condizionato. Così l'uomo è condizionato dalla pietra, ma la pietra è comprensibile solo all'uomo e attraverso l'uomo. L'uomo è il nucleo individuale più vasto, in lui la materia (tutto il tempo e tutto lo spazio) vede se stessa: perciò *τῇ διανοίᾳ ὑπάρχει μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας*. Il dialogo dell'anima con se stessa « enuclea » tutto quanto si può conoscere.

Cercare negli individui inferiori la causa razionale dei superiori è la caratteristica del materialista: se v'è nel tempo uno svolgimento dall'inferiore al superiore la ragione sta nella forma superiore. Ma a se stesso non è ragione nessun individuo (*concipe saxum*), poiché la finalità metafisica è negazione di finalità fisica — e l'ultima conoscenza è negazione della coscienza. L'uomo vede l'identità di se stesso col tutto e con se stesso nel nulla, nella volontà che intanto è in quanto non è.

Lo stesso materialismo c'è nel presupposto d'ogni specie di rettorica (poetica e pratica). Poiché essa dà agli individui inferiori in rispondenza con la loro volontà i mezzi per produrre un lavoro che non può essere che la forma d'una volontà superiore, e come tale involontario. Essa desume da questi aspetti della volontà superiore regole, norme, ingegni e li insegna

agli inferiori, i quali non hanno la volontà corrispondente a quegli ingegni, cresciuti naturalmente in quella forma regolare e normativa, ma vogliono in rapporto alla loro vita meschina o per i loro scopi esser individui superiori. Essi vestono così una forma che per loro è puramente retorica, mentre era negli altri concreta e vissuta. — La lingua, l'ingegnosità, la furbizia d'individui che per la loro vita animale non avrebbero possibilità di parlare né avrebbero alcun ingegno (perché la loro vita non lo richiede, non lo ha naturalmente come suo modo d'essere) sono illegittime e vuote di significato, sono puri meccanismi. La facoltà d'astrarre, la logica, la « politica », la « poetica », la « retorica », la « prammatistica » sono repertori di ingegni vuoti con intenzione materialistica. Solo la forma dell'assoluto sarebbe in realtà produttrice dell'assoluto in qualunque forma inferiore della volontà dell'assoluto, ma l'assoluto non è che la negazione di tutte le forme della volontà dell'assoluto.

5. S'è detto spesso a scusa del Machiavelli: « non fu peggiore del suo tempo » oppure: « i suoi metodi non sono suoi ma sono quelli del suo tempo ». — È una debole scusa in ogni modo, perché mette il M. a livello di tutta la mediocrità del suo tempo. Il tempo ha un carattere spiccato, ma non tutti gli uomini che sono uomini del loro tempo hanno un carattere ugualmente spiccato, anzi in quanto sono uomini del loro tempo non hanno carattere ma sono gli animali istintivi alla moda. Ma gli uomini eccezionali che nel loro tempo sono diversi da tutti e in guerra col secolo, a noi lontani sono i segni del tempo, gli individui caratteristici: *si duo idem faciunt non est idem.* — Non è niente detto se d'un uomo diciamo per scusa o per accusa « aveva gli elementi del suo tempo, era un portato del suo tempo » come non è niente detto di uno scrittore con l'osservazione che usa il vocabolario della tal na-

zione. *Nihil de nihilo fit.* Nessun uomo è creato. Ma bisogna vedere com'è vissuto in questo nucleo individuale la materia del suo tempo. Tutte le piante nascono dalla terra, ma il criterio per giudicarle non è la terra bensì il loro individuale organismo che determina la diversa vita di questa materia.

6. Condizioni economiche, diffusione della cultura, tradizioni religiose e civili, libertà politiche e sociali dànno la fisonomia a un tempo e a un paese e sono il risultato del lento cammino di secoli. L'uomo mediocre si trova così a combattere per l'esistenza con più o meno facilità, col commercio o con l'industria, con maggiore o minor bagaglio di superstizioni e cognizioni storiche, di rispetti religiosi e civili, in libertà o schiavitù politica, socialmente asservito, o liberamente associato.

L'uomo superiore ha assimilato la cultura, s'è liberato personalmente dalla questione economica poiché esso non vive per mangiare; attraverso le forme e le formule religiose, politiche, sociali s'è elevato a un più intimo senso di questi valori, poiché esso stesso con la sua anima più grande ne è l'unità. — Ci sono degli uomini che sono dei mostri, che si sono liberati del tutto dal loro tempo e dagli altri tempi e fanno la disperazione degli storici. Sembra che per questi uomini abbia lavorato tutta l'umanità, perché da un improvviso concorrere di diverse ed infinite forze potesse sorgere il nucleo individuale più alto, libero quasi da ogni tempo perché da ogni tempo originato.

7. Ma Machiavelli è l'uomo del 500. Il 500 aveva esaurito la vita e la cultura medioevali; nella dissoluzione delle caste, delle associazioni, delle corti, dei legami morali e civili del medioevo, l'individuo singolo è sciolto, vuoto, quanto più libero tanto più schiavo ad aprirsi una nuova via nel mondo. (L'esteticismo, naturale avidità dell'antico, valore individuale, aspira-

zione a una nuova più vasta organizzazione, signorie). Machiavelli fa della politica la religione, della forza individuale l'ultima *ratio*, dell'antica civiltà un'arma. Machiavelli è l'Italia unita, repubblicana, fatta di individui liberi e forti, di virtù civili, di valor militare; l'individuo del Machiavelli non ha bisogni fisici, non conosce fatica troppo aspra, amore, famiglia; non teme né il dolore né la morte; vuole la libertà da ogni contraria volontà per attuare il suo ideale politico che è per circolo naturale questa stessa Italia repubblicana, romana — i limiti del Machiavelli — la sua rettorica: il *Principe*, i discorsi dell'arte della guerra; quanto c'è di vero nelle accuse dei positivisti?).

8. Il grado e i modi della forza e della resistenza determinano l'ingegno degli ingranaggi. Quando la forza per ragioni diverse s'è disunita, ha trovato nuove resistenze e creato nuovi ingranaggi, a chi sogna unita e organizzata la forza, non resta altro che un repertorio di ingegni. Questa è la fredda, accademica, sapiente ingegnosità statistica del Cinquecento.

9. Machiavelli così parla di mezzi prudenti per l'accrescimento e il mantenimento di uno stato, di una città, di un individuo singolo, ed ha tutta la tenerezza per uno stato costituito, qualunque sia, purché « sia », e sia forte allora e sappia guardarsi dai nemici esterni e dai disordini interni; l'osservazione che egli fa col più evidente rammarico è questa che « gli uomini non sanno essere né al tutto tristi né al tutto buoni ». Infatti gli uomini così fatti né valgono a creare un'entità statale, né servono a mantenere quella nella quale vivono, ché anzi sono causa di rotture, guerre civili, disfacimenti; né costituiscono un potere nuovo né rispettano il potere costituito. M. di fronte a questi prende un atteggiamento strano, di uomo nostalgico della forza unita, che non impone doveri d'obbedienza e di lealtà a tutti come dovere in sé, ma soltanto a

quelli che non sono capaci di sostituire all'organismo mandato in isfacelo con la disobbedienza un altro organismo egualmente sano. Poiché è necessario lo stato, non è necessario vivere. — Ma non si predica lo « stato » predicando il « qualunque stato ». Non si crea l'organismo coi consigli dei modi degli organismi; ma soltanto organizzando realmente le forze date, o indirizzando l'organismo già costituito ad accrescersi e a mantenersi sano.

10. Machiavelli trae gli esempi dalla storia romana, poiché questa gli offriva lo spettacolo della più robusta costituzione civile. Alcune volte egli attribuisce a Roma delle condizioni tratte dal suo tempo, altre volte consiglia al suo tempo cose buone soltanto per le condizioni romane, in ogni caso gli manca il senso storico, cioè la coscienza del tempo passato, della diversità della situazione. Egli è come una persona che non parla del proprio passato come di una cosa chiusa e da esser narrata coi suoi fatti precipui, ma ne parla soltanto per trarne massime ed esempi, pel presente perché non ha coscienza di un fatto o di un'epoca lunga che abbia resi diversi i suoi modi di vita. Il Guicciardini allude a lui quando dice « quanto s'ingannano coloro che a ogni parola allegano i Romani! Bisognerebbe avere una città condizionata com'era la loro, e poi governarsi secondo quello esempio; il quale a chi ha le qualità disproporzionate, è tanto disproporzionato quanto sarebbe volere che un asino facesse il corso di un cavallo ».

11. Dice il Guicciardini « che le città non sono mortali perché la materia si rinnuova, e se periscono è solo per l'imperizia di quelli che le governano ». La materia delle città non è materia plasmabile ma è materia già in sé informata e determinata molecola per molecola poiché essa è fatta di individui. La città è uno spontaneo adattamento, organizzamento di indi-

vidui. Ma non appena la posizione di equilibrio per una qualsiasi ragione d'evoluzione o d'influenza esterna si sposta, gli individui si determinano « vicendevolmente » in modo diverso, entrano in nuove combinazioni, l'organismo non esiste più, la città non è che un ricordo. Non si può ricreare o anche soltanto mantenere prima che sia perita nella dissoluzione la città coll'imporre la forma cittadina, poiché gli uomini non sono forze « indeterminate » ma ogni volta precisamente determinate; e soltanto con la considerazione delle nuove determinazioni, chi li governa può governarli; e allora la città di tanto muta di quanto gli individui mutano; essa segue gli individui mantenendosi o rovinando e non questi la città. (Altro è se noi facciamo la storia delle qualsisiano relazioni di un tale assieme di uomini, e ne descriviamo la fisionomia, marcata o evanescente, e ancor dicendo che non è più, diciamo il suo nome quasi che essa esistesse sempre al di fuori e al di sopra della contingenza).

12. Voltaire si fa una ragione di ogni cosa coll'attribuire ad ognuna l'immediata intenzione razionalistica. Così ogni uomo può esser buono, forte, felice, artista, politico, ecc. purché sappia indirizzare la sua volontà d'esser tale nei modi che egli gli prescrive. — (Questo vuole anche in prima linea il prammatismo).

Ma Platone, e con lui ogni apostolo, ha la fede nel fine assoluto, ricca di tutte le negazioni dell'individuo più alto. Egli crede che questo *ἀγαθόν* sia *οἰκεῖον παντί*, e che ogni uomo debba ritrovare in sé quest'anima nuda che soffre per le sovrapposizioni delle passioni e dell'amore di ciò che è contingente. Egli crede nell'ultima ragione (nell'ultima finalità) e dà l'assoluto alla volontà dell'assoluto. Così egli manifesta concretamente la vita di colui che ha molto voluto e molto negato. Non dà come i retori formule astratte e universali (necessità dogmatiche) per la qualunque vita,

a conforto della qualunque minima fede, del qualunque ottimismo materialistico.

115.

Πλάτων περὶ φιλίας. — (Λῦσις)

[.....]

Qui dunque Platone giunge alla negazione dell'amore come vero essere in quanto dipendente dalla contingenza, ed inerente soltanto alla contingenza non al bene in sé. Riconosce che il bene in quanto è bene non può amare, come quello che non può avere nessuna *χρεία*. Ma per lui quel bene assoluto, che egli sente solo negativamente come reazione alle cose della realtà, ha ancora parvenza reale tanto che egli stima ancora ch'esso è un bene proprio all'uomo e accessibile, che il desiderio di questo bene è il desiderio della propria salute. Si ribella alla sommissione dell'amore al male oscurando ciò che ha già messo in chiaro: 221, l'aver fame non è né male né bene ma può portare al bene o al male. Non — dunque — se togliamo il male eliminiamo la possibilità delle passioni: ora amore è aver passione, *ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία*. Ma se « bene » l'ha definito appunto come « ciò che non ha alcuna *χρεία* » e l'avere una passione, avere un bisogno, aver fame è proprio per definizione « il male »: ciò che ha bisogno di qualche cosa per essere non è. Io stabilisco:

Μόνη φιλία ἡ φιλαγαθία — μόνον ἀγαθὸν τὸ ὄν — κακὸν δὲ τὸ μὴ ὄν — ὅστις γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶ οὐδεμίαν χρείαν ἔχει — ἀλλ' ἐστὶ καθ' αὑτὸ ὄν — Ὁ οὖν τοῦ ἀγαθοῦ χρείαν ἔχει οὔπω ἀγαθόν ἐστι, ὡς γε εἶναι ἐπιθυμοῦν οὔπω δὲ ὄν — πᾶν δὲ τὸ φιλεῖν ἐκ τῆς χρείας ὥστε πᾶν τὸ φιλεῖν ἡνίον τῇ ψυχῇ — ἐστὶ δὲ καὶ φιλελεύθερον οὐδὲν ἄλλο ἢ φιλήνιον — τὸ οὖν φιλάγαθον οὔκ

ἐστι ἀγαθόν — καὶ ἡ φιλία οὐδέν ἐστι. — Ma Platone aggiunge: *τοῦ οἰκείου δὴ ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα.* Nell'ultimo capitolo Platone si ritrova coll' *οἰκεῖος* allo stesso punto come coll' *ὅμοιον*, che se si ammette che il bene è *οἰκεῖον* al bene, il male al male, quello che non è né bene né male a quello che non è né bene né male (che nel primo caso il buono non ha bisogno del buono, nel secondo il malvagio è nemico al malvagio e agli altri e non amico, e nel terzo la posizione è indifferente) si arriva alla 2ª *ἀπορία*.

Ma resta la possibilità *τἀγαθὸν οἰκεῖον παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι*, che non è svolta più oltre — e questa è la giustificazione dell'aver basato la *φιλία* sull' *ἐπιθυμία*. Perché *ἐπιθυμία* non è che *ἐπιθυμία ἀγαθοῦ* e l' *ἀγαθόν* non è indefinito ma è *οἰκεῖον τῇ ψυχῇ*, come Platone ha svolto prima (nel cap. XIV) coll'esempio del corpo e della salute. Tutto il suo « idealismo » tanto è « ottimistico » quanto crede che l'essenza di ogni anima sia l' *ἀγαθόν*, e che nella volontà di questo *ἀγαθόν* l'anima ritrovi la sua essenza, l' « essenza ». Qui nel Liside egli pone il dubbio *εἰ μέν τι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει,... λέγοιμεν ἄν τι...* altrimenti, dice, siamo nella stessa aporia come prima che *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ κατὰ τὴν ὁμοιότητα ἄχρηστον.* — Qui sta il punto: se egli di fronte al postulato dell'assoluto dice: soltanto quando non c'è più male, l' « amicizia è qualche cosa » perché è l'amicizia del buono, di chi ha una vera essenza: soltanto quando l' *οἰκεῖον* è divenuto *ὅμοιον*, quando la *ψυχή* è *γυμνή* — soltanto allora *ἐστί τι ἡ φιλία*, allora, è come se dicesse: la *φιλια* c'è quando non c'è, come l'uomo « è » quando la sua anima è *γυμνή* — cioè quando non ha più coscienza individuale, quando non c'è più. Ma se egli stima l' *οἰκεῖον* come qualche cosa che può aver essenza, valore assoluto anche quando non è *ὅμοιον τῷ ἀγαθῷ*, allora egli ha già preso un *πῆ στῆναι*. Ed ha attribuito valore alla vita

che tende al bene e vita al bene che è bene per sé. Mentre prima la vita non era che un desiderio dell'essere, e il bene non era che questa essenza, e la vita in quanto vita e desiderio appunto non aveva essenza, e l'essenza se non era essenza di qualche cosa non era niente — il bene quindi un *quid* negativamente determinato. Ora vi è posto per una felicità di anime ignude e per una virtù di anime che vogliono spogliarsi, v'è posto pel *summum bonum* e per « dio », v'è posto pel paradiso e per la metempsicosi: pel *Fedro*, pel *Convito*, per la *Repubblica*.

116.

Περὶ οὐσίας καὶ κτήματος

1. Possesso è identità: tanto posso possedere, quanto vengo posseduto: cioè: il possesso non è in me né nel correlativo ma nel principio che determina la nostra vicendevole relazione.

2. Io subisco mutazioni nel tempo in riguardo a una cosa, e questa è la mia forma di possesso di questa cosa: di quella cosa io non ho altro che la mia volontà di quella cosa.

3. Il mio essere è tutto determinazioni di volontà in date cose: cioè volontà di cose determinate: *io non posseggo me stesso.* [1]

Nota a 1. Possesso è libera essenza: essenza che ha la potenza: il possesso libero di tutte le cose, in quanto è identica con tutte *εἰς ἀεί*: illusione della « divinità », del « sommo bene », dell'assoluto. — Io sono schiavo in quanto sono relativo; la superazione dei correlativi

[1] L'illusione dell' « io » nasce dalla durata dell' « organismo », di queste volontà determinate, che costituiscono l'individualità, la coscienza.

è libera in riguardo a questa relazione. Onde l'illusione della « libertà » del « principio » di tutte le cose, della « necessità » (Spinoza) — che non è che la « volontà » di vivere del tutto che in sé non ha alcuna essenza mentre è solo nell'attimo. Né le determinazioni hanno un senso e una vita in sé fuori della volontà.

Nota a 2. ... [Vedi *La Persuasione*, pag. 7: il mare... la donna che amo].

Nota a 3. Ma l'uomo riposa nella « coscienza » dell'« io » e gode nella relazione presente la potenzialità delle relazioni future — e non chiede il possesso. Ma io rifiuto il futuro e voglio il « possesso » presente — non voglio questa determinazione o quella ma voglio la cosa « in sé », la cosa che abbia valore assoluto, voglio possederla identificandomi con lei, voglio possedere la mia volontà: possedere me stesso — voglio « essere » (esser « liberamente »). Quanto voglio la libertà tanto conosco — finché batto il capo contro i limiti della volontà e m'accorgo che come voglio non posso — che quanto sono *φιλοψυχία* non sono *ψυχή*.

117.

Περὶ κολακείας

Come può una volontà impadronirsi di un'altra volontà? Ogni volontà è in sé determinata, è una determinazione della volontà universale. Non esiste una forza trascendente che la possa determinare in altra guisa. Ma una determinazione di volontà o un complesso di determinazioni di volontà reagisce sempre nel modo dato, necessario. D'altra parte il possesso di una volontà determinata non è che nelle proprie determinazioni, ch'essa non può trascendere. La mia relazione

con una cosa è appunto una « relazione »: io ho di quella cosa tanto quanto ne voglio, quanto sono verso di essa determinato. L'esagerazione, la ripetizione, l'esasperazione di una determinazione non la trascendono, ed io non « ho » la cosa più di quanto « sono avuto » dalla mia volontà determinata. Il possesso di questa cosa dovrebbe dunque trascender le determinazioni — sarebbe « identità ». Identità non è — come di solito si intende — identità di determinazioni, perché un complesso di determinazioni è negazione del resto (come centro, come vita) e affermazione del resto solo in quanto correlativo delle determinazioni. Due individualità uguali si negano vicendevolmente, non s'identificano. Dunque identità equivale a « unità » e presuppone la liberazione da ogni determinazione: unica — libera — essenza dello spirito assoluto. Infatti l'ultima illusione di possesso è l'illusione artistica e filosofica (*habere non haberi*). — L'artista e il filosofo s'impossessano delle cose in quanto le ricreano con la propria forma, le vedono *sub specie aeterni*. Sono liberi nella contemplazione; affermare la necessità è un liberarsi dalla necessità. Ma se uno non ha più alcuna necessità (intendo « alcuna determinazione di volontà » *i. e.* alcuna volontà) che cos'è? qual'è la sua coscienza? quale la sua soddisfazione? quando non sente, non vuole più alcuna cosa, quale è il contenuto della sua vita, quale il « portatore » della libertà? essere = esser libero, ma « esser libero » = non esser più. — Dunque coloro che affermano di sé il possesso e la libertà, poeti e filosofi, hanno un godimento della vita così com'è, e naturalmente, in quanto la godono, le attribuiscono valore: « vita » contemplativa, abdicazione alla volontà individuale e « vita » sprofondata nella volontà universale o divina, buddismo, ascetismo, fachirismo; sommo bene, gioia della conoscenza, « vivere » nella contemplazione di ciò che si evolve (= essere nel divenire) — tutto *φλυαρία φιλόψυχος, αὐτοκολαχεία.*

Dunque le singole passioni soddisfatte non dànno mai un possesso: l'uomo che sfoga le passioni si determina in uno o nell'altro modo, entra in una « relazione » verso una cosa, non l' « ha », crede di affermare liberamente la sua individualità e questa non è altro che complesso di necessità, crede la sua individualità l'essere indiscutibile assoluto, ed essa non è che un complesso di relazioni: cioè un non-ente.

La volontà d'un possesso vero è insieme volontà di libertà: l' ἔρως platonico; e la relazione di possesso sarebbe la φιλία di due anime « nude » nell'assoluto (*idem velle atque idem nolle*).

Nella vita ogni cosa « è » in riguardo a un'altra. La vita è un complesso di « correlazioni » (κοινωνία κακῶν). Ogni cosa è dominatrice e schiava, possiede ed è posseduta, nel tempo stesso. L'universale « correlazione » è fatta delle vicendevoli negazioni delle individualità determinate e del loro vicendevole possesso. È quindi necessario che un'individualità sia impedita nelle sue determinazioni dall'affermazione di un'altra individualità più forte, se essa s'incrocia con questa.

Ma la vita è lotta; il più forte toglie al più debole il futuro, e se ne impossessa. È anche questo determinato nella sorte d'ogni vivente, di soccombere alla più forte contingenza; nella vita c'è la necessità della morte. Nella natura inorganica le correlazioni soddisfano e assorbono i due enti vicendevolmente. Vive non l'uno o l'altro degli enti ma la natura minerale « vive » e si muta, nella sua unità molteplice, con questi singoli atti dell'amore inorganico.

Ma dalla natura inorganica pur in lei e con lei si determinano gli individui organici. In lei e con lei perché l'organismo primo, il vegetale, vive per la relazione cogli elementi della natura inorganica: esso si congiunge con questi elementi; ma l'atto vitale non è di vicendevole assorbimento.

[.....]

La forma persiste attraverso tutte le mutazioni, anzi solo in quanto le mutazioni avvengono. Ogni mutazione avviene nel pensiero delle altre mutazioni in potenza: la vita è la continuazione di questo nucleo di potenzialità. La mutazione è di tre specie: 1°, è l'atto vitale unico, il vicendevole assorbimento di due enti inorganici; 2°, è l'assorbimento di un ente da parte di un altro nell'atto di una mutazione che converge alla continuazione della potenzialità del secondo ente più forte o in condizione di maggioranza; 3°, è il doppio convergere della mutazione nel pensiero di tutti e due gli enti, in pro' della continuazione di tutti e due i nuclei di potenzialità.

Nel primo caso le due parti sono materia l'una all'altra e non hanno d'altronde per se stesse vita. Nel secondo una è materia all'altra che è « forma » superiore di fronte a quella. Nel terzo ognuna è materia all'altra, ma ognuna poi ha vita per sé; la mutazione è un fatto comune nella vita d'ambedue. — In realtà il fenomeno riguardo ogni individuo è di lotta; ognuno lotta per la continuazione di se stesso nel futuro. Nella prima forma esso è indifferente, in quanto nessuno dei due oltraggia e si assimila l'altro ma tutti e due vengono quasi passivamente, vicendevolmente assorbiti; il secondo è il fatto caratteristico della lotta e della violenza; il terzo è detto « amore ».

Fra gli uomini non si può parlare che del secondo e del terzo caso, perché gli uomini sono organismi. Ora la « lotta per la vita » si svolge fra individui di ineguale forza. Domina la violenza. Violenza aperta o violenza organizzata — amorosa, o violenta erotica.

1°. Ogni individuo pensa al mantenimento del suo corpo, non esce dalla propria periferia, prende quello che gli è necessario, senza alcun riguardo della vita di ciò che resta.

Τοὔνεκεν οὔποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατόν
διζήμενος κενεὰν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυέδεος ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα
[χθονός.

(Sim. *Σκόπᾳ τῷ Κρέοντος Θεσσαλῷ, γ'*).

Mangia, beve, ama per sé, « oltraggiando » chiunque gli chiuda la via; vince il più forte conquistando per sé ciò che gli è necessario.

2°. Ma la paura del futuro, la più vasta previsione crea la società, il vicendevole adattamento [... vedi *La Persuasione*, pag. 104, 4° capov.].

3°. Ma quando la vita del singolo passa i limiti della sua persona, esso comprende nella sua vita la necessità della vita altrui, non per la forza dell'adattamento e il pensiero di una forma superiore, per determinazione estrinseca prevista del modo della propria vita, ma per intrinseca originale determinazione. Sono organismi concreti determinati tanto come gli altri, la prosecuzione superiore della serie dei corpi visibili: nella vita loro è implicita la necessità della vita degli altri. Essi sono la forma superiore che ha in sé il pensiero e il modo della vita altrui. L'illusione dell' « io », limitata prima alla realtà dei propri bisogni del corpo, diventa ora illusione d' « amore », illusione dell'esistenza di una vita superiore. Per questa illusione uno ama l'altro. La loro amicizia è un comune possesso. In quanto il possesso è comune, in tanto l'amore va alla cosa e non alla persona. In quanto hanno persona determinata, in tanto non hanno alcuna amicizia ma inimicizia. S'amano in nome dell'ideale (vedi *περὶ φιλίας*). Nella *κοινωνία* degli uomini il commercio delle cose necessarie stabilisce la vicendevole relazione. Nella *φιλία* non è una cosa determinata che l'amico ha dall'amico, ma è lo specchio della propria vita, la vivente e concreta rappresentazione della propria illusione. Due

amici sono come due nuotatori che nuotando nella corrente con la stessa velocità, e l'uno non guardando che l'altro, hanno l'illusione della stabilità.

Ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι
ὃν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ

(Sim., *ibid.* β').

Così nella forte corrente quando ognuno viene in immediato contatto col *νοῦς* della sua vita si farà palese il punto della distinzione. Così non v'è amicizia come non v'è identità; così non v'è identità come non v'è una cosa che abbia in sé la sua ragione d'essere, che sia per sé, che sia identica a se stessa.

Non può uno trarre l'altro a essere diverso cioè a volere cose diverse, come non può un pero divenire un melo.

— Apparente negazione della discontinuità c'è nell'innesto; nel taglio praticato nella corteccia di un ramo della pianta selvatica s'introduce un « occhio » della pianta nobile [.....]. Ma in realtà la forma nobile non è che la stessa forza all'ultimo punto della cristallizzazione, e tanto è quanto è forza; e la forza vitale della pianta selvatica non è indeterminata, bensì nella sua determinazione è contenuta la potenzialità di quest'ultima evoluzione: non è dunque l'imposizione d'una forma nuova, ma soltanto l'affrettamento dell'evoluzione d'una forma data al suo ultimo punto [.....]. Così nell'idea della materia è predeterminata la necessità di tutta l'infinita varietà di forme. Ma il limite è toccato dall'uomo in cui la volontà acquista coscienza della propria nullità in quanto petizione dell'essere e non essere in sé. Dall'immobilità fuori del tempo all'infinita organabilità (facoltà di relazione con tutte le cose nello spazio, identificazione con tutte le cose) che preoccupa in un punto tutto l'infinito tempo. — Ma in ogni punto del tempo la volontà dell'essere appare (ed è sempre apparsa) come volontà di determi-

nate cose (altrimenti non sarebbe stata materia, sarebbe stata fuori del principio di relatività e di causa) cioè a dire in somme di determinazioni oppure in individui determinati. La specie s'evolve e si cristallizza, ma l'individuo è fermo nel suo punto e non può essere né più né meno.

Così dunque noi potremo fare che un uomo voglia la sua vita così determinata com'è nell'un modo invece che nell'altro modo, non però che voglia una vita diversa; la mentalità dell'uomo, la sua quantità di impenetrabilità, di resistenza, di costanza ecc. resteranno sempre le stesse: ma le cose a proposito delle quali egli le manifesterà, la materia della sua vita potrà esser cambiata a seconda delle influenze esterne: sempre però entro certi limiti (esattamente come nell'innesto).

L'uomo meschino, legato con superficiali nessi a una breve cerchia, s'adatterà presto sotto la sferza del bisogno a *degere vitam* con altre relazioni egualmente superficiali in una cerchia egualmente limitata (nota che gli uomini meschini non parlano che la lingua del paese dove si trovano, ed emigrati dimenticano la propria per la straniera). L'uomo grande vive profondamente la sua vita ed ha nessi e possibilità e intendimento per una cerchia vasta: non si può cambiargli un elemento della sua vita; poiché nessuno era un elemento trovato, appiccicato dalla tradizione e dalla società, e « approposito » del quale egli avesse cercato la propria sussistenza; ma ognuno è vissuto e quindi essenziale per la vita, parte integrante di questa. Quanto più grande l'uomo tanto più costante perché tanto più cosciente e padrone della propria vita. Nel mare burrascoso una piccola imbarcazione che pesca poco è facile giuoco d'ogni onda che arriva; una grande nave che riceve simultaneamente molte onde, che una elide l'effetto dell'altra, e pesca a una profondità che non sente il moto delle onde, è superiore a ogni burrasca

e segue imperturbata la propria rotta. Così gli uomini fanno le stesse cose ma non con la stessa mente, e al sopraggiungere della burrasca quando ognuno è messo di fronte all'eventualità di sacrificare tutta la propria vita, allora appare manifesto quanto della propria vita ognuno di loro aveva impegnato, quanto invece era libero (cioè viveva per altri scopi più particolari: famiglia, carriera, sicurezza personale, ecc.) e quindi adattabile in altre forme di vita. E allora si stabilisce la gerarchia del valore. *Si duo idem faciunt non est idem.* Sotto la stessa bandiera camminano l'avventuriero, il soldato di ventura che segue chi meglio lo paga, e l'eroe che s'indentifica quasi con la causa (... dico quasi perché identica a se stessa non è che la causa — e quella non cammina, che se l'eroe cammina, cammina perché ha un corpo, e il corpo se ne infischia della causa).

118.

Περὶ ἔριδος καὶ φιλίας

Ogni conoscenza è un pessimismo, pessimismo è negazione di valore; ogni fede è ottimismo, ottimismo è attribuzione di valore; ogni vita è ottimismo, poiché tanto c'è vita fino a che c'è desiderio di qualche cosa, fino a che qualche cosa ha valore ancora per questa vita. Ma tanto più alta è la vita e la fede, quanto più è ricca di negazioni, quanto più è ricca di pessimismo: quanto più alto ha messo il punto della propria illusione, e più difficilmente s'è accontentata. Ogni uomo riconoscendo la brutalità della vita che ha superato, ha fede di poter con la propria vita ottenere il fine che ha valore in sé. Il resto per lui è bruto, non ha una ragione perché è, ma è soltanto pel fatto che è; il resto è stretto dai vincoli delle sue necessità, e non v'è progresso, non v'è passaggio possibile se non

interviene la fede in qualche cosa e la ragionevolezza della sua propria vita a organizzare, a subordinare. E in questo punto tutte le cose brute hanno una ragione d'essere e vivono solo per questo. Così l'uomo meschino vede vita e ragione soltanto dove il suo appetito, i suoi sensi, la sua stanchezza lo spingono, l'apostolo vede vita soltanto dov'è la fede. Ma l'uomo che ha vissuto la irrazionalità di tutte le cose, il pessimista κατ' ἐξοχήν, riconosce la persistenza irreparabile di tutte le cose nella loro qualunque instabilità. Poiché il pessimista ha sentito la vacuità della sua stessa volontà, egli resta indifferente nella vita che gli ha tutto rifiutato, e non ha donde prender forza a sperare di romper la fatalità delle cose così come stanno, in quanto sente l'irriducibilità della sua stessa volontà che è bruta e irragionevole.

Quando si parla in genere di pessimismo, non si parla altro che d'un punto alto dell'ottimismo vitale. Cristo è certo un ottimista, poiché visse finché ebbe fede, ma di fronte alla adattabilità giudaica, non solo, ma di fronte anche alla serenità mondana della vita classica, Cristo è pessimista [1].

Però nella vita comune c'è la visione pessimistica e la visione ottimistica e l'agire in corrispondenza. E per questo riguardo possiamo trovare in ogni sfera l'ottimista e il pessimista in presenza alle stesse cose nelle situazioni stesse. Qui risalta la loro differenza. Il primo è assorbito dall'attimo, e dalle cose dell'attimo; la perdita di una cosa lo colpirà in questo suo equilibrio puntuale e lo sconcerterà del tutto, poiché non troverà egli una più vasta base d'appoggio nella sua visione serena e sempre presente della vita. Così egli si opporrà a questa diminuzione con le forze e la dispe-

[1] Così il pessimismo che Sorel intende non è che questo, non già il pessimismo assoluto (vedi *Considerazioni sulla violenza*, pp. 13 e 14).

razione di tutta la sua volontà d'essere, senza la coscienza del valore che questa cosa ha in rapporto a tutto il complesso dei suoi interessi, cioè senza il senso della propria persona totale: egli si troverà senza alcuna « dignità » immediatamente schiavo delle circostanze, come quello che dalle circostanze attuali attende risposta di vita o di morte. E come la questione è per lui d'importanza vitale così egli non attribuirà nessun valore ai dati irriducibili che hanno portato la questione in quel punto, irriducibili o perché avvenuti nel passato o perché inerenti a una potenza determinata di fronte alla quale il suo personale esistere o non esistere è indifferente, ma procederà sempre con argomenti personali, accidentali del suo caso. — L'altro tenderà a un aumento o accetterà una perdita con l'impeto o col dolore misurato dell'uomo che sapeva di poter prevedere questo nella vita poiché egli non era mai illuso nell'attimo. Egli vive con la chiara coscienza dei valori e delle possibilità; non spera dalle cose più di quanto possano dare, non teme di più di quanto sia da temere; così egli sarà nelle cose dubbie sicuro di sé ma non troppo fidente, bensì sempre teso al massimo sforzo di fare per il meglio quanto a lui è possibile. E poiché egli sa perfettamente quale sia la difficoltà, non lesinerà mai della propria fatica ma darà quanto è necessario: come una bestia che col passo sicuro e lo scatto energico supera difficoltà che l'uomo non supera, perché il corpo della bestia vive in mezzo a quelle difficoltà ed ha in sé la misura delle possibilità. Una bestia non risparmia lo sforzo calcolato del corpo per spiccare un salto ecc. ma conoscendo le proprie forze essa sa quando e come lo deve fare. — Invece l'uomo
[qui il manoscritto è interrotto].

Appendice.

Amare finché si riguarda all'individuo finito, è sempre per un « suo » bene. Se egli lo trova nell'amico,

l'amico glielo rappresenta; egli non ama l'amico ma, per sé, quel bene in lui. Questa la universale forma d' « amore nella vita »: determinazioni di un individuo verso un altro individuo, cioè bisogni individuali soddisfatti da un altro. Così giustamente si parla d'amicizia nella natura, la terra secca che vuole l'acqua ecc. e si parla di armonia dei diversi (Eraclito) e di ἔρις come affermazione individuale.

Invece — amore universale — ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ — φιλία. Ogni determinazione d'amore è una determinazione d'individualità, di complesso irriducibile peculiare finito, quindi diverso dal resto. Ogni determinazione d'amore è una determinazione del *principium individuationis*, dell'inimicizia.

Dio sarebbe il principio, la ragione di questa *armonia discors*, cioè non soltanto la conciliazione dei discordi, ma l'essenza di questi discordi conciliabili. (Come il genio musicale non è nell'armonia delle note diverse ma nella concezione di tutte queste serie armoniose di note: la melodia).

L'amore universale, il bisogno di libertà va verso Dio, cioè verso l'essenza superiore a ogni forma di νεῖκος, è la φιλία per la cosa « in sé », non in riguardo a questo o quell'individuo. È l'amore del ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ. Amore in nome di questo τι nell'identità della volontà di questo τι. — Anche se questo τι per errore è nella patria: ma sarà sempre la patria non ad ogni costo, ma soltanto in quella ideale forma; i due amici finché avranno ancora in sé impeto vitale, saranno uniti al di sopra d'ogni limite determinato in questa comune tendenza. Questa è la vera ὁμόνοια che porta alla σοφία per le vie dell' ἔρως, della φιλία, della φιλελευθερία. Perché questi due amici non avranno mai il senso della dualità, non vorranno mai quella comune « cosa » ognuno per la sua propria vita come diversa da quella « cosa », ma saranno in quella cosa come nella comune realtà.

Ma quando il complesso di pensieri è determinato, quando l'uomo dice « *io* ho queste e queste opinioni », ci tiene a esser lui ad averle, ama l'amico in quanto gli serve alle opinioni se le ha uguali, ama le opinioni perché gli convengono alla vita, non ama nell'amico e nelle opinioni la verità essenziale, la libertà al di sopra d'ogni distinzione, non abbandonerebbe per questa le sue opinioni, è legato personalmente con queste perché in loro ama la vita, la continuazione di sé. La *φιλία* come la *σοφία* « non ci sono che nel punto di identità »: dove *diripitur persona, manet res.*

στάσις è tanto « sollevazione » che « posizione », tanto differenza d'opinioni, dissentimento, che stato d'opinioni, dottrina. Quasi a dire che ogni opinione è tale solo in quanto dissente da un'altra opinione, s'afferma come opinione nel punto che s'afferma come differenza. Si pone sollevandosi.

119.

Περὶ κοινωνίας καὶ πολυμαθίας

L'oracolo di Delfo dichiara Socrate il più saggio degli uomini. Quale è la sua saggezza se nulla egli ha compiuto nella vita utile agli altri e a sé, mentre gli altri sono nel mondo forze attive che vivono e fanno vivere? Ogni cosa viva in tanto è viva in quanto vuole essere, ma in tanto vive in quanto s'adatta alla vita, alle leggi della materia e proietta nel futuro la propria volontà nutrendosi della propria indefinita speranza. Di tanto quanto s'adatta essa è ignorante. La bestia mangia per riaver ben presto fame, dorme per riaver tosto sonno, vive nell'attimo: è ugualmente dominata dalla contingenza di ciò che le è necessario quanto ignara del perché questo le è necessario.

L'uomo comune trova

[... vedi *La Persuasione*, pag. 126, fino a 129].

Quando questa volontà d'essere è forte così da non aspettare dal futuro, da non accontentarsi della speranza, da voler tutto in un punto; allora le illusioni e le forme che accontentano gli altri manifestano la loro nullità; allora le condizioni che accontentano la fiducia dei più manifestano la loro contingenza; allora le forme della vita manifestano la necessità della loro relatività; e in questa l'uomo forte sente tutta la mancanza di libertà e di vita e tutto il peso del dolore. Di quanto è esperto, e di quanto è sceso nella profondità della vita dolorando, di tanto egli sa il nessun valore per la sua richiesta, per la richiesta di tutto ciò che vive. E se scende fino al fondo egli esperimenta se stesso e ogni cosa che vive: come cose che esistono senza ragione d'esistere, che sono e che non sono. Tutta la sua sapienza è sapere che nella vita e nella scienza umana non c'è questa ragione. *Der Verstand ist nur dazu nötig um den Unverstand zu beseitigen, der das Leben des göttlichen « Ichs » verdunkelt, aber an sich selbst hat der Verstand keinen Wert* — (*Brahaminenweisheit*, da Leone Tolstoi: *Für alle Tage*, pag. 94). Il valore della conoscenza è soltanto negativo. Poiché questo « io » divino è il nostro « io » vivente nella sua esistenza libera e assoluta, verso il quale tendiamo e di fronte al quale sentiamo la nullità della nostra vita relativa e che sappiamo di non poter raggiungere che nel momento che rinunciamo al nostro « io » nell'annullamento della nostra vita. Poiché quanto c'è vita e tanto c'è relatività, quanto c'è coscienza e tanto c'è l'impossibilità della scienza assoluta: così la più alta sapienza è quella che dice: *γιγνώσκω ἐμαυτὸν οὐδεν ὄντα καὶ οὐδὲν εἰδότα.*

II

[1909-1910; dagli appunti su Aristotele]

120.

'Απόδειξις e *ἐπαγωγή*

[*Firenze, primavera 1909*]

ἀπόδειξις=dimostrazione, deduzione dal principio conosciuto (sintetico).

ἐπαγωγή=induzione, dagli esempi al principio: — cioè dimostrazione della necessità d'una cosa coll'enunciazione di altri casi (rettorica) (analitico).

In realtà *απόδειξις* ed *ἐπαγωγή*, analisi e sintesi sono la « stessa cosa ». Io posso analizzare soltanto in quanto ho un'intuizione sintetica, posso provare una cosa enunciando dei casi analoghi solo se nella scelta dei casi sono guidato dal criterio della loro analogia.

Criterio dell'analogia, intuizione sintetica d'altra parte presuppongono una conoscenza dell'oggetto.

Conoscere è dunque un'analisi sintetica, una induzione critica (o deduttiva). Se io mi domando che cos'è una « cosa », non ho un altro mezzo per rispondermi che contemplarla. Nessun lavoro mi può avvicinare alla soluzione, perché ogni lavoro presupporrebbe già la conoscenza postulata per esser produttivo. — E quando la conoscenza c'è il lavoro è inutile: *σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ*.

Dunque *ἀπόδειξις* ed *ἐπαγωγή* sono un mezzo espositivo o rettorico di chi già conosce: non hanno per

fine la conoscenza ma la *πειθώ*, non hanno per criterio la conoscenza, cioè il soggetto che conosce — ma la contingenza dell'individuo che ascolta: *οὐδέν εἰσιν εἰς σοφίαν*.

1° (*ἀπόδειξις*)

Ma *ἀπόδειξις* ed *ἐπαγωγή* hanno un significato nella scienza dove c'è l'interesse delle singole cose. Affermata una legge osservo le cose per vedere se riempiono i postulati della legge, e se li riempiono affermo che anche queste cose sono sottoposte a questa legge: non ho l'interesse della legge ma della cosa singola.

2° (*ἐπαγωγή*)

e si moltiplica questo interesse per ottenere il generale. Studio la *περιουσία* di questo singolo, la sua determinazione nel tempo — il modo della sua vita — entro nella catena delle cause, stabilisco dopo molte esperienze nel principio di precedenza il principio di causa: la legge: *ληφθέντων ἱκανῶς τῶν φαινομένων εὑρέθησαν αἱ ἀποδείξεις*. — Ma quando *εἰλήφονται ἱκανῶς* così che noi potessimo avere per ogni minimo singolo caso pronta l'enumerazione di tutte le catene di causa ed effetto che lo provocarono? l'armonia delle scienze? — mai: infinito è il campo della contingenza — e *ἄπειρον τοῦτό ἐστιν οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί·* (*Phis.*, 206 *b* 35).

Così si ricercano in una tendenza infinita le formole per annientare la contingenza nell'affermazione della legge.

Ma in verità quale vita ha questa legge se non la vita di quell'infima contingenza che da essa stessa è affermata necessaria?

Quale libertà in questa vita che è la vita delle determinazioni?

La domanda della conoscenza va oltre le determinazioni, è la domanda della negazione delle determinazioni, d'una vita fatta di queste negazioni. È la domanda dell'essenza e del perché di questa essenza.

Quando minaccia un temporale le rondini volano basso, perché nell'aria vaporosa gli insetti si tengono presso a terra, e le rondini mangiano gli insetti: dunque per la loro sussistenza è necessario che volino basso, per mangiare ecc. —

Ma io domando perché vogliano mangiare, perché vogliano vivere. E se lo scienziato mi porta su dalla rondine alla nebulosa di Laplace e mi dimostra come per il movimento, la gravitazione, gli urti nacque il mondo planetare, dove il principio di vita si svolse dall'inorganico all'organico, e mi dice: « vedi, perciò la rondine vuol mangiare », io domanderò ancora: « ma perché la nebulosa c'era e si moveva e voleva partorire? » Vedo l'identità in me, nella rondine, in Laplace, e nella sua nebulosa e riconosco la comune nullità. —

« Ma la storia? ». Per la storia che è legamento di necessità umane è necessaria l'intuizione dell'uomo. — Io non potrò determinare la causa di un effetto se non conosco il portatore di queste cause, le sue determinazioni (sc. predeterminazioni). Storia è manifestazione di volontà nei suoi gradi più alti. Per capirla è necessaria l'intuizione di questi gradi più alti. Se nell'evoluzione inferiore lotta per l'esistenza significa lotta per mangiare e bere, nella storia è lotta per altre cose delle quali uno deve trovare in sé la rispondenza per poterle intendere e mettere nel loro giusto punto. (Altrimenti la storia resta cronaca).

Ma questo non vuol dire *hinwiederum* che dalla storia l'uomo debba trarre la conoscenza di questa vita più alta, anzi *τοὐναντίον* dimostra che questa è a priori di quella, che questa sta nel senso della propria vita in quanto è vita universa: il concreto dell'universale (vedi parte 1ª, 10)[1].

---

[1] [Questa carta, *περὶ πολυμαθίας*, n. 10 dell'indice riportato nella prefazione, è andata perduta].

121.

Se noi determiniamo un concetto generale — e dalla combinazione varia delle necessità di questo tiriamo divisioni generali, non possiamo fare mai cosa veramente valida per la vita (per il *συμβεβηκός*). Infatti la nostra *καθόλου ὑπόληψις* non è altro che un sunto dei *ὁμοῖα* tratto dal *συμβεβηκός* conosciuto. Ora dato che noi definiamo in base a questo il concetto riassuntivo di questo *συμβεβηκός*, abbiamo stabilito che tutto ciò che non rientra in questo concetto... non rientra in questo concetto.

Per es. io definisco tutto ciò che vive con « organismo » (e le conseguenze che se ne può tirare). Con ciò ho detto soltanto che tutto ciò che non è un organismo non vive « secondo il mio concetto ». Certo che se « organismo » fosse per me davvero tanto vasto quanto vita e s'identificasse con « movimento », « essere nel tempo », « volontà », allora certo la definizione non mi sarebbe mai d'impaccio, non mi limiterebbe mai il campo reale della vita appunto perché non darebbe limiti: « non sarebbe una definizione ».

Quando nella scienza la definizione ha una presunzione d'assolutismo, diventa dogma e arresta il progresso della scienza: *οἴησις προκοπῆς ἐγκοπὴ προκοπῆς* (certo in un altro senso). L'atteggiamento della scienza è sempre stato rivoluzionario, satanico, il suo progresso è sempre un abbattere barriere, un distruggere i dogmi, un affermare i diritti del singolo di fronte al generale.

Il vero progresso della scienza è determinato da Bacone proprio di fronte a questo Aristotele che è il padre della scienza: lo scienziato tipo, anzi il paradossale dello scienziato. — Infatti così dev'essere: fabbricare la propria fama sulla scienza è un fabbricare su sabbia mobile, perché la superficie attuale della scienza scende sempre più nel basso, e chi resta alla sua attualità d'un tempo resta « campato in aria ». Anzi rap-

presentiamoci la scienza come una gran sfera librata nell'infinito dei fenomeni. Nella sfera sono i fenomeni acquisiti, catalogati. Ogni grande scienziato è stato a suo tempo la superficie di questa sfera, ma di tanto quanto ha voluto render consistente quella superficie coll'autorità del suo nome, di tanto quanto ha elevato a dogma il suo raggio e ha detto « *non plus ultra!* — questa è la misura e questo è l'assoluto », di tanto il suo nome sarà straziato come verrà screpolata la superficie per l'eterno inesorabile infinito sviluppo di quella stessa scienza ch'egli ha predicato. La scienza è l'infinito nel tempo perché i fenomeni sono l'infinito nello spazio. Se questo *ἄπειρον* si può definire con *τοῦτο οὗ οὐδὲν ἔξω*, l'*ἄπειρον* della scienza è *τοῦτο οὗ ἀεί τι ἔξω*. La scienza è infinita perché non mai finita; come non è mai finita la riduzione dell'infinito al finito. —

Αὖθις ὑπολαμβάνωμεν: i fenomeni sono infiniti: il mondo dei fenomeni è « l'infinito »: è l'attualità dell'infinito « in ogni tempo », è l'infinito immanente fuori del tempo. La scienza ha per oggetto il mondo dei fenomeni cioè l'infinito. Se noi prendiamo la scienza « fuori del tempo », cioè scienza non volta all'infinito, ma scienza dell'infinito, essa è finita riguardo all'infinito perché ha un contenuto infinito.

Ma la scienza è nel tempo: cioè ha un contenuto finito (« definito »). Perciò appunto essa è infinita riguardo al suo oggetto: « l'infinito ». Il suo oggetto contiene tutto, è l'infinito spaziale, *οὗ οὐδὲν ἔξω*.

La scienza ha ogni volta un contenuto finito cioè contiene una parte del suo oggetto postulato; essa è ogni volta un grado della riduzione dell'infinito al finito; ma essa non è in questo grado, essa è nell'eternità della riduzione, essa è l'infinito temporale, *οὗ ἀεί τι ἔξω*.

Bacone vive ammazzando Aristotele. La scienza « direzione verso l'infinito » vive distruggendo la pro-

pria finitezza, « la definizione ». Essa vive tanto quanto muore, come ogni cosa nel tempo. La scienza deve dunque abbandonare la pretesa d'una deduzione categorica, deve accontentarsi d'indurre e di dedurre descrittivamente.

Ora siamo giunti alla vera scienza: ogni scienziato sta nel suo cunicolo e segue il suo filone e manda via la materia per la stessa via ch'egli stesso ha fatto e alla sera se ne ritorna per la stessa via al pozzo centrale — modestamente. Egli non prevede e non s'incarica di prevedere la via del suo cunicolo — come se questa fosse già determinata dal pozzo centrale: la vita — il pozzo centrale — per lui non è che l'entrata del suo filone: poi egli deve seguire questo.

E quando questo suo filone ne interseca un altro egli non se ne incarica ma segue la sua strada — come un cane segue a naso la sua pista.

122.

Aristotele presuppone il « valore » in tutte le forme della vita, studia il modo, la « determinazione », il principio di queste forme e fabbrica la filosofia. Il filosofo nasce dalla domanda del « valore » e muore colla negazione di questo valore in tutte le forme della vita appunto in quanto sono determinate, hanno un « principio » e un fine.

La filosofia antica era tutta d'un pezzo nell'identità del pensante col pensato, del soggetto con l'oggetto. Questa era la sua salute: *ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ*. È necessario che il soggetto si obbiettivi per concepire l'universale. Le *ἀπορίαι* alle quali giunge sono i segni della sua onestà: la *γυμνὴ ψυχή* di Platone, la libertà senza essenza dei Cinici, l'uno immobile dei Megarici, il *πάντα ῥεῖ* di Eraclito sono tutte espressioni di questa volontà che nega se stessa nel momento che si afferma: volontà dell'assoluto.

La filosofia moderna s'è afferrata alla distinzione di oggettivo e di soggettivo come a una rivelazione, e ha cominciato a presupporre lo spirito al di sotto delle cose: la cosa in sé, Dio, l' « assoluto » dei moderni corrisponde ora esattamente all' *ἀρχή* sostanziale di Aristotele. Con questa presupposizione dell'assoluta forma in ogni cosa tanto Aristotele che Hegel e Croce hanno potuto dare un contenuto infinitamente vasto al pensiero... che non c'era.

Superare l'individuo col genere, applicare a ogni cosa la categoria della « presupposta » finalità della vita, questa è l'attività dello spirito « creatore », l'attività informativa. Attività che ammette e non ammette il mistero. « Il mistero ci angoscia e ci incita a pensare — pel pensiero non v'ha mistero (perché pensiero per loro è l'applicazione meccanica di quella finalità presupposta col sistema brevettato delle superazioni dialettiche) — un mistero esterno al pensiero è una frase vuota ». — Dunque è gente questa che non mangia per non accorgersi che non c'è cosa adatta pei loro denti e viceversa mangia del proprio buon volere perché quello non manca mai. E afferma la sazietà del proprio stomaco che deriverebbe dal mangiare sodo, afferma l'esistenza del cibo perché non s'è mai attentata di vedere se c'è o se non c'è. Dice: la fame ci angoscia e ci fa mangiare; ma per l'uomo che ha mangiato non c'è più fame, il parlare di fame fuori dello stomaco è una frase vuota. — Se fossero proprio onesti direbbero: noi ci siamo messi in testa d'esser pensatori, dobbiamo pensare per vivere; non ci seccate ora colla domanda se è possibile pensare o no, se possediamo l'assoluto o no; l'assoluto deve esistere perché noi dobbiamo pensare, e pensare senza ammettere che il proprio pensiero sia assoluto vuol dire esser « gente che non riflette », essere uomini comuni — noi invece siamo filosofi.

123.

Una sostanza fuori della relatività (*ratio*) non può esser causa della relatività. Il mondo della relatività, della volontà, in quanto è tale, non può mai trascendere se stesso, non può mai giungere allo scopo assoluto, all'essere. — Pure la vita è volontà di essere, volontà dell'assoluto. Nella sua forma più alta questa volontà ha coscienza di sé. — Aristotele dando per risolto il problema che doveva fargli soffrire il dolore più alto e mandare la luce più viva, si mette fuori della filosofia, e accetta di catalogare la minima vita con la forma esterna del sistema filosofico [1]. La distinzione delle cause sembra frutto d'una sana intuizione della vita d'una persona che non potrà più confondere la causa efficiente e materiale con la ragione formale: l'intuizione dello scopo. Ma è solo a parole, come osservazione fredda d'un problema di logica. Il campo della scienza è tutto nella costituzione della catena di cause; la domanda della vita, il problema della filosofia è la ragione formale: l'intuizione dello scopo: trovare che le cose sono subordinate a una « ragione », e che a questa ragione come ultimo scopo tende la vita. La filosofia vuole che la ragione sia il motivo determinante le azioni: la ragione che possiede l' *ἀγαθόν* come *τέλος* e come forma determinante, e sa ciò che gli conviene e ciò che non gli conviene; così la vita s'organizza secondo uno scopo, la *ὁρμή* ha trovato il suo *νοῦς* ed è divenuta *βουλή*. Ma l' *ἀγαθόν* è l'essere: l'essere assoluto non soggetto al tempo, fuori dalle determinazioni e dalle cause del mondo; ma il mondo è « un fatto » (bruto, materiale). Non si può dare nemmeno una vita che abbia la forma di questa ragione, che abbia per causa efficiente l'intuizione dello scopo

[1] [Qui finisce la mano di M. e continua con altra calligrafia (copia): solo le parole greche sono aggiunte di mano di M.].

assoluto, dell' *ἀγαθόν*. Ogni *ratio* non è altro che in relazione a una causa presupposta: noi possiamo dar ragione delle cose dato che ci sia in loro la volontà di esistere, il fatto materiale della loro continuazione nel tempo. La nostra *ratio* è sempre intuizione di relazione. La vita e la filosofia si rompono contro questa impossibilità della razionalità della vita: della ragione trascendente. Ma nella nozione umana dello scopo v'è sempre l'elemento irriducibile, inconscio della causa materiale: il fatto della vita, la volontà della vita; e se la ragione è anche giunta al punto di negar valore (vera essenza, libertà) alle cose della vita in quanto relative, pure questo corpo di negazioni mantiene fino all'ultimo l'apparenza di uno scopo positivo. (vedi Platone, *Πλάτων περὶ φιλίας*, parte 1ª, 19) [v. n. 115 di questa ediz.]. Così sono nate le presunzioni di razionalità: l'ideale cinico che libera la vita da tutte le determinazioni e ottiene la libertà di ciò che non è più; il cinico vive questa vita « razionalmente » diminuita, ma la vive senza una ragione e senza uno scopo; perché ha bisogno di vivere: ma perché questo bisogno e il fatto della sua vita, la causa continua del suo vivere e del suo pensare, esso non è trasparente nella coscienza, ma è il punto su cui non si discute: perciò egli ha l'illusione d'aver uno scopo per cui vivere e questo scopo, questo ideale ha per contenuto tutte le negazioni razionali delle altre vite.

Su questo si basa la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio di Cartesio, l'ideale di Spinoza della liberazione dalla necessità nella conoscenza della necessità, la vita ascetica, ecc. Con insuperabile chiarezza è stata esposta la questione da Schopenhauer nella sua tesi *Der Satz von zureichenden Grunde*. Come molte volte gli accade egli si accontenta di portar l'errore nei termini logici che lo fanno risaltare come in un problema matematico, e non si occupa di far vedere la necessità dell'errore stesso implicito nel principio generale della

vita che fece vivere chi aveva negato ogni ragione di vivere. Infatti così accadde poi a lui stesso che visse tutta una lunga vita a fare professione di pessimismo. Tanto che poi le sue negazioni gli divennero sistema e che morì accarezzando anche lui una certa forma di « assoluto ». Del resto si può facilmente perdonare a tutti gli uomini questa debolezza se si pensa quale forza è necessaria per non cadervi, se si pensa che Leopardi stesso, che se ne tenne sempre lontano per la freschezza, la genuinità del suo dolore, che del suo dolore non fece mai sistema ottimistico di vita, pur una volta vi cadde (*Ode a Carlo Pepoli*: « che conosciuto, ancor che tristo, ha suoi diletti il vero »).

La volontà forte riconosce che non è tanto quanto « vuole » essere, che l'assoluto è la soluzione delle determinazioni della vita; e che un mondo assoluto non c'è perché se ci fosse non ci sarebbe questo; esso sarebbe ragione e fine a se stesso e non avrebbe mai potuto esser causa di un mondo relativo. — I filosofi in genere scappano da queste strette con l'istituzione d'un *ἀγαθόν* che è ricco di tutte le negazioni che essi sentono in sé, d'un *ἀγαθόν* che corrisponde alla loro vita più grande. Ma Aristotele fatte le distinzioni formali fra le diverse cause, fra causa e ragione, poi le confonde regolarmente nelle sue opere e ci dà regolarmente la ragione basata sulle cause sottintese (scienza) per la ragione assoluta (*ἰσαχῶς «τῇ ἀρχῇ» δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. Met. Δ*, a, 1013, a.

ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων. τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι. διαφερέτω δὲ μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν. — *Met.*, *Δ*, a, 1013 b).

La nozione dello scopo è apparentemente ragione ed insieme causa efficiente delle azioni conseguenti: sarebbe la « causa razionale ». Ma di una tale causa non si potrebbe parlare che quando lo scopo avesse valore

per sé assoluto e non in relazione al soggetto, oppure che il soggetto fosse assoluto da ogni nesso contingente, fosse libero cioè dalla volontà di vivere (ciò è immediatamente impensabile: il primo perché è impensabile l'assoluto per sé ma soltanto come negazione del relativo, il secondo perché una *γυμνὴ ψυχή* non ha più scopi d'alcun genere). Nella vita invece la nozione di scopo non è altro che una « risultante cosciente » delle cause esistenti, irriducibili. Aristotele parla sempre di una *ἀρχή*, sempre di uno scopo nella vita come termini assoluti sostanziali. — Poi gli diventa *ἀρχή* e *αἰτία* ogni necessità esistente pel solo fatto che esiste; gli diventa scopo e fine ogni *φαινόμενον ἀγαθόν*. Cioè ogni eventuale scopo risultante da qualsiasi contingenza di cause esistenti. Egli non si chiede che valore abbiano le cose della vita di fronte al postulato di una causa razionale, di uno scopo assoluto, ma — affermato che v'è un principio e una ragione assoluta — accetta poi le cose della vita così come stanno e guarda come stanno di fronte all'eventuale *φαινόμενον ἀγαθόν*: fa l'enciclopedia delle scienze (vedi *La Politica*, *La Poetica*, ecc.).

Anche Platone, anche Spinoza presuppongono una ragione assoluta, ma questa ragione è ricca di tutte le negazioni; dinnanzi al loro sguardo è spiegata la gerarchia dei valori, e il loro sistema sta in piedi solo perché c'è in loro ancora la disperata speranza dell' *ἀγαθόν*, d'una *γυμνὴ ψυχή*. Questo perché essi sentono in sé viva e concreta quest'anima così pura e vasta e in quest'anima lo specchio vivente dell'universo. — Il principio sostanziale d'Aristotele è soltanto una parola, è la necessaria forma esterna di un sistema filosofico, ma non ha alcun contenuto: *τὸ ἓν λέγεται πολλαχῶς*. Attribuita sostanza alle cose in quanto esistono, la forma di ogni cosa che esiste diventa sostanziale, e la più generale, la meno concreta diventa la più

importante; così è dato il passaporto alla gerarchia degli schemi catalogati: alla scienza.

124.

Φύσις

Le cose del mondo non sono che in quanto sono *ἐντελεχείᾳ* (in atto). Né la materia informe e immobile è in natura, né il principio formale per sé: ma *φύσει* è soltanto la materia informata: in atto. Il principio vitale che genera il movimento, la mutazione secondo un fine, in una data forma è la *φύσις*. (Vedi Bonitz: *illud quidem etc...*, II, 5, 3). La *φύσις* è dunque la forma secondo la quale alle cose appartengono le qualità e le mutazioni *κατ' αὐτάς* e non *κατὰ συμβεβηκός* (*Fisica*, II, 1, 3); essa genera il movimento, è *ἀρχή* o *αἰτία τῆς κινήσεως*: essa è *τὸ τέλος τῆς γενήσεως*. Essa è forma assoluta dalle contingenze, ragione superiore e insieme causa efficiente: essa unisce i due concetti nel concetto che li contiene tutti e due: la causa razionale: la causa informata allo scopo. Il mondo reale è perciò il mondo delle *ἐντελεχεῖαι*.

Pure perché questo mondo sia tale bisogna che ci sia *τι ὑποκείμενον*, la *πρώτη ὕλη* senza forma, senza mutamento, fuori del tempo [1]. Ma questa *αὖθις* non è che in quanto ci sia in lei la *φύσις*. Ma *ἐν ὑποκειμένῳ*

---

[1] *Fisica*, 2, 1, 9: *οἱ μεν γῆν, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ'ἀέρα φασίν, οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δὲ ἔνια τούτων, οἱ δὲ πάντα ταῦτα τὴν φύσιν εἶναι τὴν τῶν ὄντων ...*

Καὶ τούτων μὲν ὁτιοῦν εἶναι ἀΐδιον (eterno)· *οὐ γὰρ εἶναι μεταβολὴν αὐτοῖς ἐξ ἑαυτῶν. Τὰ δ'ἄλλα γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ἀπειράκις.*

Sono questi i filosofi presocratici che cercavano il principio vitale e insieme assoluto e immutabile ed eterno nell'elemento materiale più semplice. — Aristotele trasporta le stesse proprietà alla sua *πρώτη ὕλη* (*Met.*, 1014 *b*, 24 fino 28).

ἐστὶ ἡ φύσις ἀεί, nel « singolo », in quello che è φύσει. Dunque nel singolo concorrono questi due principi « eterni ».

Che cosa resta della materia se noi le leviamo le determinazioni: la necessità del mutamento (del movimento), se le leviamo il tempo e lo spazio: se la leviamo dall' « atto? » Materia non significa che questa esistenza nell'atto: l'esistenza « relativa ». D'altra parte quale essenza assoluta ha il principio formale che non ha altro contenuto che queste determinazioni? Esso non è αὐθις che la somma di queste determinazioni: il mondo della materia, della relatività.

Non due principi concorrono a creare il mondo dei particolari — ma altro non v'è che i particolari complessi di determinazioni. Non v'è una « ragione » del loro essere né un « fine » — ma tutto nasce e perisce o meglio niente nasce e perisce, ma soltanto le determinazioni s'annodano e si sciolgono infinitamente nel tempo, e da ogni causa sorte l'effetto necessariamente, e ogni cosa è soltanto in riguardo alle altre diverse nel tempo e nello spazio. — Il mondo è il mondo delle contingenze, della relatività, esso « è » perché « è », non ha una ragione e non ha uno scopo, non ha un principio e non ha una fine: esso è la negazione del concetto di « sostanza », d' « assoluto », ecc.

Il principio filosofico è tutto nella richiesta cosciente dell'assoluto; la via della filosofia è la via verso l'assoluto: la progressiva liberazione dalle contingenze; la liberazione della volontà dalle singole determinazioni particolari in una vita superiore, che riconosce se stessa in quanto ha negato e che attraverso se stessa ha la intuizione del valore delle cose. Manifestazione di questa vita superiore sono le opere dei filosofi; che valgono non in quanto predicano un assoluto, ma in quanto quest'assoluto è ricco delle negazioni vitali, delle negazioni vissute. Come devo vivere è la domanda vitale d'ogni uomo — a questa domanda rispondono

gli uomini, che l'hanno vissuta intensamente, col frutto ultimo della loro vita tesa con sincerità, con onestà a quello scopo. Questi sono gli educatori, le guide dell'umanità, questi soli sono i filosofi. E fra questi è Platone, fra questi non è Aristotele.

L' *ἀγαθόν* di Platone è in cielo (è azzurro perché copre con un velo diafano l'abisso senza luce dell'ultima negazione). Il suo ideale, l'ideale della *γυμνὴ ψυχή*, libera ormai l'uomo dal peso di tutti i creduti valori di questo mondo, e tutti i giudizi arbitrari che usurpano il valore assoluto, sul bene, sul male, sulla giustizia, sulla morale, sul dovere, ecc., in quanto inerenti alla relatività irrazionale delle istituzioni del mondo, della *κοινωνία κακῶν* (per la quale erano condizione d'esistenza) vanno in polvere (come quelle gocce di vetro sprodissimo [1] quando si rompe loro la punta). Ma Aristotele s'adatta invece alla *κοινωνία κακῶν* e alle forme contingenti della vita. E s'occupa soltanto di constatarle, costruendo il suo grande edificio fatto degli schemi della relatività (come le case del Dottor Cook nel deserto di ghiaccio fatte di scatole di conserva, ognuna col suo nome). Ma egli ha la presunzione della filosofia e non s'accontenta di fare il suo lavoro come lo farebbe un onesto scienziato moderno. Egli ha bisogno d'attribuire valore sostanziale, assoluto, razionale alla relatività: perciò se il singolo perisce, si muta, non è una « sostanza », Aristotele eleva a ragione assoluta sostanziale il principio stesso del suo mutamento: la constatazione delle cause o delle determinazioni (cause potenziali). D'altra parte egli lascia a suo posto le *πρώτη ὕλη* informe e immutabile, fuori del tempo. E non la discute — sulla fede degli antichi filosofi. Ma per gli antichi filosofi essa aveva

[1] [Tedeschismo del gergo scherzoso degli scolari di Gorizia, da *spröde* = fragilissimo. Non bisogna dimenticare che questi sono appunti personali non destinati alla pubblicazione].

il significato della pretesa dell'assoluto (ricerca ingenua e sana che voleva trovare il razionale in ciò che vedeva esser causa materiale efficiente, e che poi al principio ottenuto dava tutto il valore e il contenuto della loro vita più alta). In Aristotele essa non è ormai che per comodo d'una φύσις, che non può essere attuale ma che pure deve esistere e che deve avere quindi una ὕλη come ὑποκείμενον per entrare in atto. — Quanto al modo d'esistenza di questa φύσις (o μορφή o εἶδος ecc.), che è e che non è, Aristotele non vuol parlare. Ma coll'appoggio di questa « sostanza » egli può ora attribuir valore: finalità — a ogni forma della vita, a ogni scopo particolare; ogni cosa in quanto è (non ha soltanto la causa perché è ma) ha la sua ragione d'essere, il suo τέλος εὔχρηστον.

Questo è benissimo per la scienza di tutto fuorché della vita morale dell'uomo καὶ ὅσων αὐτῇ ὑπάρχει [1]. Per questa è necessaria l'intuizione dei valori; l'ammettere ogni φαινόμενον ἀγαθόν come ἀγαθόν sostituisce alla vita un repertorio d'ingegni. Vedi parte I, 16, 17, 18.

125.

QUESTIONE CENTRALE

I — Uno vuol persuadere un altro a fare una cosa, non nell'interesse dell'altro ma nel suo proprio interesse: — Il cavillo contiene come scienza la cono-

[1] Poiché pel resto l'interessante — se già ce ne occupiamo — è di trovare la catena di cause, ed è indifferente se chiamiamo queste cause ragioni, o cause, sostanza o materia o accidente. Per parlare dell'uomo bisogna conoscer l'uomo, e l'uomo si conosce soltanto avendo in sé la più alta forma d'umanità. Riguardo all'uomo non ci accontentiamo di sentirci dire « questo è buono in riguardo a questo », « questo aiuta per quello scopo ». Ma domandiamo « cosa è buono sempre? », « quale lo scopo buono? ».

scenza 1°, della mentalità dell'altro; e 2°, del proprio utile (compreso l'oggetto).

Il procedimento del cavillo subsume gli elementi del n°. 2° agli elementi del n°. 1. In altri termini, si farà vedere all'oggetto indiretto che l'oggetto è nel suo interesse. Premesso che questo non sia vero, il cavillo è falso nell'applicazione dei termini delle formole della mentalità dell'ogg. indiretto.

Come avviene la falsa applicazione? Essa avviene con le cosiddette *amplificationes*: queste esagerando o diminuendo rappresentano l'oggetto come oggetto cui siano applicabili i termini delle formole. — Il criterio dell'uso dell'*amplificatio* sta nel cavillo, l'*amplificatio* in sé è cosa d'arte.

II — Uno vuol persuadere un altro a fare una cosa nell'interesse di quest'altro: — Il cavillo contiene come scienza 1°, la conoscenza della mentalità dell'altro; 2°, la conoscenza dell'utile dell'altro (compreso l'oggetto).

Il procedimento del cavillo subsume gli elementi del n°. 2 agli elementi del n°. 1. Si farà vedere all'oggetto indiretto che l'oggetto è nel suo interesse. E poiché è premesso che la cosa è vera, il cavillo sarà vero nell'applicazione dei termini. Qui non avrà luogo l'*amplificatio*. Ma l'arte sarà necessaria a rappresentare l'oggetto per quell'oggetto che esso è in realtà. E cioè non nella enumerazione delle sue parti ma nell'intuizione della sua totalità, onde poi si possano trarre gli elementi essenziali che per i loro rapporti con l'utile dell'oggetto indiretto sono tali che a loro vadano adeguatamente posti i termini delle formule morali.

Questi sono i due modi della persuasione in rapporto all'intenzione onesta o disonesta.

Quale è il grado della mentalità e in che senso è inteso l'utile?

— Nel I caso è chiaro che ove l'*amplificatio* riesce difficile l'oratore può ricorrere all'altro mezzo: non si

può informare l'oggetto alla formula data e allora s'informa la formula all'oggetto, cioè l'oratore non si richiama al grado più alto della mentalità del suo oggetto indiretto come centro organico da cui procede la decisione per ogni azione; non si richiama a quel grado di idealità di interessi dell'oggetto indiretto per cui può compiere un'azione, che — anche se non è d'utile immediato — è necessaria alla felicità sua vera; ma specula sugli interessi più bassi, sulle passioni, sulle debolezze.

E qui il cavillo è falso, in quanto è diminuito, pur essendo apparentemente giusta l'applicazione dei termini. Qui non si tratta più di riportarsi a entità morali che si possono definire con la ragione e alle quali si arriva per un progressivo elevamento degli interessi particolari all'organizzazione che li domina e li supera — come è il caso quando uno si riporta alla mentalità nella sua forma elevata e complessiva — ma bisogna titillare il senso di un interesse particolare, incitare una passione, accarezzare una debolezza: e allora nuovamente è in giuoco l'arte che sappia con efficaci rappresentazioni coordinate e indirizzate da questo criterio conseguire lo scopo voluto [1].

— Nel II caso l'oratore si può rapportare: 1°, alla forma della mentalità che egli conosce dell'oggetto a cui si rivolge, e alla nozione che questo in rapporto a questa mentalità ha o può acquistare dei suoi interessi — e allora si hanno due casi: — *a*) egli ne è

[1] Quando si prende in considerazione tutta la mentalità non è necessario usare alcuna rappresentazione artistica perché l'oggetto, alla cui istanza più alta per progressivi gradi s'arriva, è appunto l'oggetto indiretto al quale l'orazione si rivolge. E ogni individuo ha tanta coscienza di sé che se uno lo prende a lavorare dai suoi elementi più piccoli, più comuni e sale su per gradi organicamente connessi agli elementi essenziali adeguatamente, non ha bisogno di rapportarsi a una rappresentazione dell'oggetto indiretto ch'egli stesso debba fornire.

convinto, cioè fa anche lui parte di questa mentalità e il suo procedimento è onesto: è cavilloso solo in quanto di fronte a un criterio assoluto gli elementi di questa mentalità sono falsi. Quindi si potrebbe definire: « cavillo mistico ». — *b*) Egli non ne è convinto ma accetta le formule date senza discuterle, e la nozione dell'utile coerente a queste formule. E allora il suo cavillo pur essendo vero nella appellazione alle formule e nella applicazione dei termini di queste all'oggetto perfettamente adeguate, il suo ragionamento è egualmente falso come il cavillo mistico e procede allo stesso modo; ma in rapporto alla sua propria mentalità non è più mistico ma « disonesto » come il cavillo disonesto della 1ª categoria;

2°, a quella che egli crede suprema mentalità umana e all'utile coerente a questa. — *a*) Non accetta le formole date ma le discute, ma le svolge e leva chi lo ascolta all'altezza di questa sua più alta visione delle cose; il suo cavillo subsume l'oggetto alle formole di questa sua mentalità adeguatamente: è il cavillo onesto e mistico nel caso II°, 1°, *a*). — *b*) Si può parlare di misticismo e di cavillo finché la visione dell'oratore giunga ai limiti della universalità, e allora i suoi argomenti cessano d'essere cavilli e sono verità filosofiche: è questa la persuasione filosofica. — Ma è vera solo in quanto è negativa (vedi *passim!*) [1].

Si noti che ogni atto della vita in cui da un individuo si esercita una influenza sopra un altro rientra in uno o l'altro di questi schemi. Non solo ma anche ogni atto d'un individuo, che non sia inconsiderato, ma sia frutto di riflessione, si riduce a questa classificazione. Ogni uomo quando agisce per riflessione fa con se stesso un soliloquio che ha tutti i caratteri del-

[1] [La frase finale: « Ma è vera... » è un'aggiunta posteriore].

l'oratoria. Ogni uomo quando non è bestia è disonesto o mistico o filosofo.

I « criteri di valutazione » dell'oratoria sono due:

1° l' « efficacia » — ed è il criterio peculiare dell'oratoria perché si rapporta al suo significato pratico, cioè al suo valore di « vita »;

2°. La misura del valore delle argomentazioni e della mentalità giudicata in rapporto alla verità, al loro significato dialettico: è il criterio assoluto che misura il valore filosofico [1].

Le considerazioni che servirono a fornire il criterio della classificazione dell'oratoria restano al di fuori di questa valutazione ad eccezione del caso « di limite » per il quale è già definito il valore assoluto (II, 2°, *b*).

Dell'efficacia — sive dell'uditore —

L'efficacia sta tutta nella conoscenza esatta dell'individuo, al quale l'oratore si rivolge, e dell'oggetto nelle sue relazioni con l'utile dell'individuo. L'oratore che conosce questi elementi saprà anche agire efficacemente sulla volontà dell'uditore.

Stabilire leggi sui mezzi d'ottenere più facilmente il risultato favorevole è falso a priori allo stesso modo come è falso stabilir leggi sui mezzi d'espressione artistica. Ogni intuizione artistica ha in sé la ragione della sua forma, e ogni mentalità individuale è la ragione e il criterio dei mezzi oratori che possono aver forza sulla sua volontà. — Le rettoriche in genere hanno

[1] Analogamente per l'arte due sono i criteri: 1°, la concretezza e l'armonia della rappresentazione, ed è il criterio peculiare dell'arte, perché si rapporta alla sua esistenza come intuizione. — 2°, la misura della vastità di questa intuizione, o meglio della personalità e della mentalità alla quale necessariamente si riporta in rapporto alla mente filosofica, alla verità: è il criterio assoluto o filosofico. Nella filosofia non esiste che questo 2° criterio.

ridotto l'infinita varietà degli individui cui un oratore si può rivolgere a uno schema unico per cui hanno determinato le leggi della mozione delle passioni ecc. Ora prescindendo dal fatto che il mezzo della mozione degli affetti appartiene alla più bassa oratoria, ogni uomo viene mosso a un affetto in modo diverso a seconda della sua natura. — Così corrispondentemente all'artista non si può imporre uno schema secondo il quale egli dovrà rappresentare l'uomo irato o l'uomo commosso da pietà ecc., ma egli dovrà rappresentarli con le caratteristiche individuali della loro personalità. Diversi mezzi ci vogliono per far arrabbiare un caporale e un frate. E come l'artista deve rappresentare l'individuo nell'ambiente e fra gli avvenimenti nei quali lo fa vivere; così dipende in primo luogo l'orazione dagli avvenimenti e dall'ambiente, nei quali l'individuo vive.

Che se lo spirito umano è uno, i gradi del suo sviluppo, le varietà delle sue manifestazioni, le diversità delle sue posizioni contingenti sono infinite — quindi altrettanto infinite sono le forme dell'oratoria. Perché — anche prescindendo dalle varietà dell'oratoria in rapporto all' « intenzione » e alla « vastità di vedute » dell'oratore (personalità dell' oratore); e ammettendo l'ideale dell'oratore: l'oratore filosofo che ha raggiunto il grado assoluto della conoscenza e non ha altro fine che di elevare l'uditore al riconoscimento di questo sommo bene [1] che egli ha visto e ad agire in conformità con questo — per giungere alla forma assoluta e unica (nella sua assolutezza) bisognerà muovere dai suoi frammenti e dai suoi errori, determinati da tutti gli infiniti momenti della contingenza.

Due principi sono da stabilire:

— 1°. La determinazione per ogni atto cosciente dell'uomo ripete il suo criterio dalla ragione dell'uomo.

[1] [aggiunta posteriore]: *τοῦτό ἐστι τὸ οὐδέν.*

— 2°. Non è possibile che un uomo agisca contro la sua persuasione. —

I due principi s'integrano a vicenda: « la persuasione dell'uomo » è il riconoscimento d'un'entità col mezzo della ragione come cosa che aiuti a *fördern* la vita (bisogno di vivere, egoismo, ecc.) verso il fine che la ragione riconosce come il bene. — L'uomo in quanto agisce coscientemente è buono sempre. — Ma 1°, non tutti gli uomini agiscono coscientemente; né 2°, tutti i buoni vogliono il bene che è bene per lo spirito assoluto [1].

— 1°. Gran parte — la maggior parte — degli uomini non vivono secondo quel riconoscimento del bene al quale possono giungere, ma perduta per una qualunque ragione materiale l'integrità del loro spirito, e quindi il punto luminoso della loro persuasione, *non s'adoprano a riacquistarla*: vivono quindi portati dal solo ottimismo di vivere, dall'egoismo, ecc., spinti dalle cause « inadeguate » come direbbe Spinoza. Non corrispondono alla definizione dell'uomo come animale ragionante, che non può agire che per cause adeguate cioè dove sia impegnata la sua persuasione. Il mondo per lo più rispetta in loro dei buoni borghesi, gente che vive molto regolata, buoni partiti per le ragazze, buoni padri di famiglia. Solo in certe posizioni caratteristiche e lampanti li dice malfattori e li condanna. — Io credo che, poiché non corrispondono al concetto di « uomo », si possano a scelta chiamare « bestie » o « cadaveri »; ma m'accontenterò di chiamarli in seguito eufemisticamente soltanto « disonesti ».

— 2°. Agiscono questi soltanto seguendo la loro persuasione. Ma questa loro persuasione si basa su fondamenti non assoluti: la loro ragione elabora con-

[1] [*aggiunta posteriore*]: Nessuno dei buoni vuole « questo bene » perché la suprema sua forma è il « non volere ».

cetti che vivono nella loro mente senza che la ragione li abbia conquistati, scrutati, superati. Questi concetti ci sono per altre ragioni, d'indole pratica: per tradizione, per sentimento, per paura. La loro mente non avendo la forza di superarli non si pone nemmeno il problema dell'essenza di questi concetti; li ha sempre avuti, li accetta come assiomi che non si discutono e agisce ragionevolmente, coscientemente in conformità a questi concetti. E i suoi atti sono buoni. I concetti di eroismo, di dovere, di sacrificio, di giustizia ecc. sono tutti inerenti a questa categoria, sono tutti sinonimi di « buono ». Ogni atto eroico è insieme doveroso, è sacrificio, è un atto di giustizia, è un atto buono. — Queste forme d'intenzioni buone non sono assolute, ma procedono per tutti i gradi della personalità. Quanto più si diradano i campi oscuri, quanto più la ragione trionfa e domina, tanto più piccolo è l'irrazionale di quest'impegno della forza vitale per una visione incompleta. Questo irrazionale è il « misticismo ». Quando l'irrazionale non esiste più, lo spirito ha raggiunto la sua totalità, il bene mistico è divenuto il « bene assoluto », la personalità ha raggiunto il carattere filosofico.

Sui disonesti l'eloquenza « mistica » non può avere che un effetto momentaneo; uscito dal cerchio infuocato della persuasione oratoria lo spirito disonesto si compiacerà di crogiolarsi nella sua bestialità; e anche se dopo poco dovrà decidere sull'oggetto sul quale verteva l'orazione, si lascerà determinare da motivi meschini egoistici, non dalla persuasione che ha già perduto la sua forza attuale perché l'aspirazione ideale non la nutre. — Sarà necessaria con lui un'eloquenza che non trascenda i motivi materiali dei suoi interessi, e speculi su questi a dritto e a rovescio, ci creda l'oratore o no.

Sui mistici l'eloquenza mistica può trionfare definitivamente. — Però è chiaro che io dico qui elo-

quenza l'azione di un individuo sull'altro in senso largo, non nel senso stretto di discorso momentaneo. Un'anima buona può venire educata ed elevata a qualunque altezza — con un'azione però lenta e continua. Ma l'oratore parla una volta sola e non può efficacemente diradare molti dei concetti oscuri che agiscono assiomaticamente sull'anima del mistico, così da poter contare sugli elementi nuovi come su leve già attive nell'animo dell'uditore.

Risulta che l'oratoria mistica ha un'efficacia molto limitata. Limitata cioè a piccole differenze di livello. E che anche l'oratore mistico (che sorpassa la mentalità dell'individuo!) dovrà condurre a termine le sue buone intenzioni prendendo dalla mentalità dell'uditore a prestito gli elementi della « persuasione ».

L'oratoria mistica che non transige — ammessa una differenza di livello fra l'oratore e il suo uditorio — diventa una « attività educatrice », non più una azione istantanea. Infatti il suo interesse non è il tale fatto imminente, ma è l'elevazione dello spirito a tal punto che di fronte ad ogni fatto esso si comporti come l'oratore stima soltanto esser giusto. — Tale dovrebbe essere nella vita l'educazione (implicita l'istruzione), tale ogni propaganda e ogni apostolato.

Ma l'oratoria nel suo vastissimo campo d'attività, come funzione per cui un individuo esercita un'immediata influenza sopra un altro con lo scopo di una determinata reazione nell'attività pratica, ha per elemento definitivo (per condizione d'esistenza) il « vincere ad ogni costo ». È per definizione disonesta. Quando un uomo vuole da un altro, o da un insieme di altri uomini, un atto qualsiasi — lo voglia a scopi buoni o cattivi — immediatamente egli userà dei mezzi che la natura dell'uditorio e del legame di questo con

la *res* in questione[1], e trascurerà del tutto l'esame della vera natura della *res* e la conseguente azione pedagogica che dovrebbe avere sull'individuo. Temistocle quando vuol muovere i suoi marinai e i suoi soldati contro Serse presso Salamina non parla loro di patriottismo, ma fa loro comprendere con atti e con parole e più con atti che con parole che l'unica via di scampo è quella di combattere. — Per questo giustamente si suol dire che il bastone è un mezzo persuasivo. Infatti il bastone non è una coercizione materiale come sembra, ma morale. La coercizione materiale sarebbe quella di chi per far andare una persona in un dato luogo ce la conducesse con la forza. Ma il bastone lascia la libertà della scelta, o cedere o esser battuti: il bastone parla argomenti persuasivi alla parte più sensibile della mentalità umana. — Da questo si può ricavare come l'uso del bastone e dei castighi in genere sia la negazione dell'attività educatrice perché ottengono dal ragazzo la subordinazione soltanto appellandosi a una sua bassa qualità, sia la viltà sia il dolore meschino per un mancato divertimento. Il ragazzo farà l'atto imposto non perché lo riconosca buono ma perché riconosce che è buono per lui farlo come unico mezzo d'evitare il castigo. Sarà necessario per la subordinazione ogni volta il « miraggio » del castigo ed essa cesserà quando il ragazzo avrà trovato il modo di girare il castigo e di evitarlo in ogni modo. — Lo stesso sia detto dei premi.

L' « attività educatrice » è l'unica attività « erotica » che si fa da un uomo all'altro, come unica attività che eleva lo spirito, che prende interesse alla sua salute, che tende a portarlo al punto che colui che la compie possa averne stima, è l'unica forma d'amicizia. Ogni altro contatto fra uomo e uomo è una manife-

[1] [evidentemente manca un verbo: « gli offre » o simile].

stazione d'inimicizia, e di questa inimicizia arma è l' « oratoria ». — Per esser chiaro ripeto che anche se l'atto cui l'oratore costringe è un atto buono e che appartiene a una mentalità quale l'oratore vorrebbe onestamente che il suo uditorio avesse, se — come dimostrai necessario per l'efficacia immediata — l'oratore non lo costringe all'atto elevando la sua mentalità al punto da riconoscerlo buono, ma dimostra che l'atto è buono per un qualunque elemento della mentalità data dall'uditorio, l'attività persuasiva resta inimica come quella che, speculando disonestamente su elementi di una mentalità riconosciuta falsa, contiene il disprezzo e la violenza — ed è nello stesso tempo corruzione: la religione ufficiale e il codice penale parlano agli uomini il linguaggio della corruzione, in quanto li tengono stretti ai loro dettami soltanto col sano timore, « sano » per la società ed *ad maiorem dei gloriam*. — L'egoismo dei più vince l'egoismo singolo. È lotta d'egoismi il commercio ed è disonesta l'oratoria che ne è l'esponente, è lotta d'egoismi la diplomazia ed è disonesta per definizione l'oratoria politica, e allo stesso grado è disonesta l'oratoria giudiziaria, che è legata a una mentalità data (il codice) e non « deve » superarla. Tanto più disonesta quando alle assisi s'appella all'ancor più meschina mentalità degli eventuali giurati movendo i loro bassi affetti, il loro meschino sentimentalismo.

(Già l'istituzione dei giurati è per se stessa un assurdo: o il tribunale è quell'organo del corpaccio sociale che deve difenderne l'esistenza o non è niente; ma se è quel dato organo di quel dato corpo, deve difenderlo soltanto secondo le sue necessità empiricamente ricavate dalla vita e costituite a codice. Giurati, attenuanti sentimentali, delinquenze nate, e altre fantasticherie lombrosiane non hanno ragione d'esistere — in tribunale).

Quanto all'oratoria religiosa e apostolica, essa è

disonesta in quanto porta a chi l'ascolta il miraggio del « sommo bene » o dipingendolo con le caratteristiche della vita dell'uditorio, o lasciando credere che le abbia. Coscientemente o incoscientemente ogni persuasione è una *κολακεία*. Incosciente è quella di chi persuadendo un altro esprime la propria persuasione; cosciente in chi conosce le persuasioni dell'altro e ne usa. Egli entra nell'illusione di chi lo ascolta e gli rappresenta il momento contingente così che l'altro seguendo la propria illusione reagisce come l'oratore vuole. Con ciò egli gli conforta la sua illusione d'essere, lo conferma nella sua individualità, lo « adula ».

[.....].

126.

Rhet., Libro I, cap. 1°, 1354.

[..... vedi *La Persuasione*, pag. 266 sgg.].

Aristotele vuole organizzare e sistemare tutta la materia di cui si accorge: ci sono tutti i fatti della natura; ci sono gli uomini, gli stati ecc.; e ci sono i filosofi, i retori ecc. Aristotele non si pone la « questione filosofica », la questione vitale « per sé », per la propria vita, e in sé quindi in quanto la sua vita postula l'universalità. Ma *λέγεται ἡ οὐσία, τὸ ἕν* ecc.; e in modi diversi. Ar. che non si è posta per sé la questione, non s'interessa di vedere la ragione « vitale centrale » dei modi, ma osserva quello che è a tutti comune, la forma logica. E la filosofia gli diventa una delle *ἐπιστήμαι*. Se la distingue col nome di *πρώτη*, è perché ha osservato che i suoi ragionamenti specifici sono in uso anche per le scienze. E che cosa sono i ragionamenti specifici? sono le cose *ἔνδοξαι*. — Così la retorica non gli è in primo luogo la questione « c'è un valore assoluto per cui possiamo influenzare tutte le coscienze? ». Ma « poiché s'influenzano le coscienze vuol dire —

egli dice — che c'è la sua causa ». In questo « c'è la sua causa » è tutto Aristotele [1]. Poiché certo c'è « ogni volta » la sua causa quando una coscienza è influenzata: questo è innegabile. Poiché le coscienze umane sono « volontà dell'assoluto cristallizzate ognuna nella sua illusione » e s'influenzano cogli elementi di queste illusioni « ogni volta diverse », come s'influenzerebbero tutto in una volta con l'assoluto (con la causa razionale).

Platone crede a questa causa razionale e identifica la persuasione con la filosofia.

Aristotele prende il fatto dell'influenzamento e gli attribuisce così come appare ogni volta nel mondo la « causa razionale ». Egli dà valore « epistemico », « tecnico » alle eventuali manifestazioni dell'influenzamento: cioè allo schema comune a tutte e ai *τόποι*, facendo di questi una raccolta, secondo la *μεσότης*, che egli chiama *κοινοί*. Egli ci presenta una « resa di conti delle orazioni » come se ci presentasse l' « orazione assoluta »: che questa soltanto sarebbe la *τέχνη* per influenzare le coscienze. — Dunque se noi facciamo una differenza fra filosofia, o dialettica che cerca la « causa razionale », e il fatto dell'eloquenza che è « il ragionamento delle cause ogni volta particolari », per Aristotele che prende la filosofia come un « insieme di ragionamenti » senza aver loro mai chiesto d' « essergli causa del vivere », e che attribuisce « ragionevolezza » alle « cause » pel fatto stesso che sono cause, questa differenza « non esiste ».

Egli trova argomentazioni nell'un luogo e nell'altro, e quindi sarebbe portato a dire che sono la stessa cosa, ma poiché *λέγονται* (*κατὰ τὴν δόξαν*!) in modo diverso, poiché cioè egli prende i luoghi per le sue osservazioni da due parti diverse: i libri e le accademie filosofiche per la dialettica, il foro e le radunanze

[1] Cita 1354, 6-12.

del popolo per la rettorica, dice che sono ἀντίστροφοι cioè uguali (quanto a quello che ne può dire) « ma non la stessa cosa ».

[.....]

Del resto io perché m'accanisco? In fondo m'arrabbio solo contro le parole che hanno conservato la loro pretesa assoluta, come m'arrabbio col socialismo riformista non perché le riforme non siano superiori alla forma attuale, ma solo perché si chiama socialismo, e socialismo è tutt'altra cosa, contiene una pretesa molto più alta; o col liberalismo, non perché non sia migliore del clericalismo, ma perché si chiama liberalismo che è tutt'altra cosa, e col clericalismo non perché non sia migliore dell'assenza di religione, ma perché si dice cristiano, e Cristo era ben altra cosa. Con le cose non ci si può mai arrabbiare: le cose sono come sono, come non possono fare a meno di essere, e si può indulgere a tutte perché ognuna ha la sua causa per essere così com'è e non in altro modo — non posso inveire con un porco perché non fa altro che mangiar ghiande; l'hanno messo al mondo, e l'hanno messo al mondo due porci, e lui è un porco: le ghiande gli sono l'unico valore, gli sono l'assoluto. Ma se il porco cominciasse a ragionare e dicesse: « Ho ragione di mangiar le ghiande, le ghiande hanno valore assoluto », allora inveirei contro di lui e gli direi « sei un porco! ».

Contro le parole ci si arrabbia, perché le parole in quanto sono tali sono presunzione di valore ragionevole, contro le parole che abusano una « ragione », un valore: un merito, per ciò che è « brutale », « materiale », « irragionevole ».

Ora le parole in sé in quanto sono tali sono già attribuzioni inadeguate d' « essenzialità »: quando dico « albero » non intendo altro che questa e questa mia determinazione sensuale o d'interesse, e invece l'ho già messo fuori di me come cosa in sé, come sostanza. —

Ma gli uomini sentono « albero » e intendono quelle determinazioni o almeno il *κοινόν* sensuale di quelle determinazioni. E così ci sono molti discorsi, la maggioranza — se dio vuole — dei discorsi, ai quali si può indulgere come all'appetito del porco per le ghiande.

Ma tutti quei discorsi che « lavorano » con parole come « bontà », « virtù », « diritto », « ragione », « arte», « sapere », ecc. ecc. che tanto avrebbero diritto di esistere in quanto non contenessero nessuna determinazione mia, tua, sua, nostra, ma fossero davvero sostanziali; hanno diritto all'indulgenza soltanto allora quando corrispondono davvero a una volontà forte di questa sostanzialità, che allora se non contengono una sostanzialità positiva, almeno sono ricche di negazioni, di determinazioni particolari. Ma quando sono usurpate come passaporto filosofico da chi non ha mai avuto la volontà filosofica ed è tutto assorbito nelle determinazioni particolari, questo muove lo sdegno anche a chi lo sdegno non lo conosce più, ed è sufficiente motivo a che uno si dia la pena di mettere in chiaro che quelle determinazioni materiali soltanto sono contenute in quelle forme filosofiche, e di dire a chi le spaccia, come già al porco che ragionava delle ghiande: sei questo e questo e non un filosofo.

127.

[*Mor. Eudem.*, 1, 5].

[Precede la citazione:

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης... οὐδὲ τί ἐστι δικαιοσύνη, ἀλλ' εἶναι δίκαιοι].

Se la virtù *ἔστι τι*, non può esser altro che l' *ἀγαθόν* coi suoi attributi, una cosa che è in sé ed ha in sé la sua ragione d'essere: per noi il fine razionale, che deve

render razionale la nostra *ὁρμή*. Se dunque è la virtù, è insieme via e meta, causa e ragione, motivo razionale: « vita » assolutamente « beata » e « libera » e « potente », indipendentemente da ogni contingenza. *Γελοῖον δὴ ἦν* di chiedere ancora che uno che *μεμάθηκεν* questa Virtù, di chiedere che abbia l'intenzione di esercitarla e che impari separatamente il modo di esercitarla. A un grave lasciato libero (all'energia potenziale che possiede il modo d'entrar in atto) non occorre insegnar la strada, né conferir l'intenzione — per andar a terra. Ma la virtù « non potrebbe » esser altro che l'intenzione razionale cioè la « volontà che possiede il modo di attuarsi ».

Ma: Aristotele presuppone esistente la virtù, le virtù ecc. Cioè attribuisce a priori sostanzialità essenza valore assoluto alla vita; e virtù gli diventa « il modo più conveniente, più possibile della vita »[1]: dunque è una cosa conoscibile e c'è un metodo per arrivarci, poiché non è più identica (di fatto) colla beatitudine; bisogna che l'uomo abbia intenzione[2] e conosca il modo. — Perciò c'è il *τι*, e l' *ἔκ τινων* (*ὁποῖον*). E c'è subito posto per l'etica non come filosofia ma come scienza classificata, discorsiva, metodica, « schematica ». (Comincia il buono, il giusto, in questo riguardo, o in quel riguardo, ecc., e le cause, e il modo e il perché, il quando, il come, il dove; ma col predicato d' « assolutamente buono »).

Appena la filosofia cessa d'esser « pratica » bisogna che ci sia un ramo della filosofia indirizzato alla « pratica ». La dialettica era in ogni modo sempre ancora la filosofia pratica. Era il postulato dell'assoluta *πειθώ* per mezzo dell' *ἀγαθόν*. Ma quando l' *ἀγαθόν* è già presupposto nell'esistenza in quanto è tale, la dialettica perde la sua ragione d'essere e ha solo il significato

---

[1] *μεσότης*.

[2] Libero arbitrio. Vedi *Etica Nicomachea*, primi tre libri.

di « metodo »: sillogistica: cioè meccanismo del pensiero, schematismo degli ingegni dialettici, non in quanto diretti a uno scopo e ricchi di un contenuto, ma in quanto ingegni. La dialettica dà luogo alla « metafisica» — che predica la sostanzialità dell'esistenza materiale (relativa) e attribuisce all' « essere » gli attributi del non essere (relatività), — alla «topica» come repertorio d'ingegni, alla « logica » e all' « analitica » come descrittive di questi ingegni [1].

Il vero contenuto della dialettica della quale Aristotele parla sempre, senza darla mai, il contenuto « etico » il quale « è » la dialettica, non esiste più. Abbiamo invece il ramo delle « scienze pratiche »: etica, politica, rettorica; le quali procedono sempre con l'apparenza di ragione, di sostanzialità, in parte a catalogare i *débris* delle passate generazioni di dialettici, e in parte ad adattarsi agli scopi particolari (come le scienze fisiche) e prendendo gli « scopi » delle cose *ἔνδοξαι*.

Fare la generalizzazione della vita morale vuol dire raccogliere gli schemi delle vite morali. Lo scopo particolare è attivo ed ha un senso nel suo concreto. Aristotele conservando come diritto di esistere la pretesa di potere assoluto che c'era nella *ἐπιστήμη* socratica, che era vita universale, dà il potere della sostanzialità agli schemi della relatività (ai *τόποι* contingenti e mai finiti), dà per sostanza razionale gli schemi della causalità.

128.

[.....].

La dialettica aveva in sé tutta la filosofia platonica (del Platone socratico) poiché Socrate tanto esiste quanto crede all' *ἀγαθόν*, quanto crede che *παντὶ*

[1] La « dialettica » applicata come metodo alla scienza dà luogo a tutta la vasta parte scientifica dell'opera aristotelica.

οἰκεῖον ἀγαθόν, e trascina educando i giovani all' *ἀγαθόν*.

La sua filosofia, la dialettica, non è che la sua vita, e la sua vita non è che « persuasione ».

Ora in Aristotele che cosa è rimasto della « persuasione » (che è l'unica filosofia possibile)? Solo la rettorica, il catalogo delle cose persuasive in questa relazione o in quella relazione [.....].

129.

Περὶ δικαιοσύνης

Platone ha bisogno dello stato per dar corpo al suo concetto di giustizia, poiché per « giustizia » egli ha inteso la norma dell'attività umana che corrisponde alla sua natura: lo scopo razionale cui tutto deve essere subordinato. Finora egli aveva dato a questo scopo un valore positivo, poiché lo aveva sempre detto l' *ἀγαθόν*, l'unico modo per possedere l' *εὐδαιμονία*, ma giunto a questo concetto eliminando tutti i pseudoconcetti della virtù, non s'era più oltre adoperato di dargli un contenuto. E invero quella è la posizione sincera dell'uomo che ha tanto forte e concreta la fede, che non chiede per sé altra felicità, che se questo uomo si accorge di non aver niente nella sua fede, guarderà all'alto e non al basso, chiederà per la sua anima pura un valore positivo, e non si accontenterà di ripetere alla sua anima che essa è pura [1].

Ma Platone è ormai maestro [.....].

---

[1] Socrate, Cristo, tutti gli apostoli hanno parlato d'un'*ἀγαθὴ ψυχή* e d'un'*ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ οἰκεῖον*. Ma in loro la cosa era concreta e reale al punto che essi consumarono la vita in questo amore, trascinando gli altri verso quel punto luminoso ch'essi credevano assoluto soltanto per la fede potente che sentivano in sé. E questo facevano annientando negli altri i valori della

130.

Rsp., 352, *d* — *οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχοῦντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὁντινα τρόπον χρῆ ζῆν.*

Rsp., 354, *a* — *ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.*

Chi cerca il « giusto » solo come bisogno della propria vita, verrà diretto nella sua via dalla progressiva eliminazione dell'ingiusto, che sarà nello stesso tempo « cattivo » e « brutto » e « infelice », ecc.; egli non cercherà il giusto per questa o per quella relazione, perché non le riconosce per proprie, bensì il giusto che contiene i postulati stessi dell'assoluto, e otterrà le determinazioni negative dell'assoluto: la fuga dalla relatività, dalla vita che in quanto è, è ingiusta e irrazionale. Ma se giunto a questo punto egli si ferma e si contempla e guarda al basso, e insegna agli altri, questa via negativa, che ha valore solo in riguardo a ciò che ha negato nella vita cioè appunto nel campo delle

---

vita, reagendo volta a volta alla relatività; Socrate convinceva gli uomini di ignoranza, cioè di relatività nella loro idea dell' *ἀγαθόν*, non solo in quanto si manifestava nelle teorie ma anche nella vita (*θάνατον γὰρ δεδιέναι οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ σοφὸν δοκεῖν εἶναι μὴ ὄντα*).

Ma: l' *ἀγαθόν* ha tutti gli attributi dell'essere; la via verso l' *ἀγαθόν* è negazione di tutti gli attributi negativi dell'essere: gli attributi della relatività, della vita;

la vita vale solo in quanto via verso l'*ἀγαθόν*
consegue: *δι' ἐνεργείας ἐς ἀργίαν*
la vita brucia in questa volontà e fin quando è ancora, non è che apostolato: « fine razionale ».

L'anima non ha che la « direzione verso la nudità »: l'educazione presuppone nell'anima il buon principio di questa direzione e la libera dalla mondanità agendo con la forza dell'*ἀγαθόν*. Essa non possiede niente di positivo, né può arrivare nella vita a una cosa positiva, ma a una posizione pronta all' *ἀγαθόν* ultraterreno.

cose negate, gli acquista valore assoluto e insensibilmente egli attribuisce corpo, essenza, realtà « in sé » e « per sé » a queste vie della sua negazione. — Mentre queste vie si univano tutte in un punto nella negazione della relatività, nella *γυμνὴ ψυχή* — e in quel punto la giustizia era giustizia poiché non v'era più niente d'ingiusto, la virtù era virtù poiché non conteneva più nessuna debolezza, e il bello e il buono, e il forte e l'identico erano tali per l'assenza del loro contrario, poiché il loro contrario è la relatività ed essi erano nel punto della negazione della relatività, nell'assoluto, nell' *ἀγαθόν*; ora ognuna è qualche cosa per sé, ha un'esistenza positiva: e le cose della relatività partecipano della loro presenza. Così già la *Repubblica* può parlare d'una giustizia di banditi: *καὶ οὓς φαμεν ἐρρωμένως πώποτέ τί μετ' ἀλλήλων* [... ecc. fino a] *καὶ τελέως ἄδικοι τελέως εἰσὶ καὶ πράττειν ἀδύνατοι.* (352 c). A ogni relazione corrisponde una determinazione, ogni insieme di determinazioni organizzate. Allora si dice che quella relazione è il *τέλος* o la *οἰκεία ἀρετή* di quel complesso. Come per l'occhio la vista e per l'orecchio l'udito. E che l'orecchio è giusto in quanto sente, l'occhio è giusto in quanto vede. *Τίθεμεν οὖν τἄλλα εἰς ταὐτὸν λόγον.* La virtù dell'anima è la giustizia, l'anima è giusta quando è virtuosa. Questo è quanto si può portar fuori dal *λόγος*. Per essere giusta l'anima deve trovarsi prima il suo *τέλος*; ora questo non per essere giusta ma per sé in quanto vuol vivere; essa domanda *ὅντινα τρόπον χρῇ ζῆν* per esser felici: questo è il *νοῦς*, il « fine razionale » e l' *ἐπιστήμη*. L'anima domanda dunque il *τέλος* « razionale», il *τέλος ἀγαθόν* e solo in riguardo a questo *τέλος* parla della virtù, della giustizia, dell'amicizia. Chi è coraggioso? colui che conosce il giusto fine a cui sottomettere e sacrificare ogni altra cosa. Chi è giusto? colui che sa verso che fine organizzare la sua vita. Chi è amico? colui che non vuole dall'amico questo o quel

bene ma solo la corrispondenza della sua volontà stessa verso quel fine. Chi è virtuoso? colui che conosce questo fine. Poiché è questo fine che dà all'uomo tutto ciò che egli desidera per la sua felicità: il « piacere assoluto » con i suoi modi relativamente conosciuti: l'amore, la libertà, il possesso costante. — E l'amore dov'è? nell'identità; e l'indentità? nell'assenza d'ogni determinazione; e la libertà dov'è? nell'assenza delle passioni; e il possesso costante? nell'indipendenza da relazioni di tempo e di spazio.

Tutto ciò è contenuto nel τέλος razionale che estende la previsione infinitamente nel tempo, e fa porre all'uomo le basi della sua vita fuori delle cose contingenti. —

1°. L'anima che chiede fortemente questo vero essere, che sente con la massima intensità il bisogno di quegli attributi dell'essere (che con intensità minore sente ogni individuo, non solo, ma ogni cosa viva; poiché il dolore è appunto la reazione di fronte alla negazione di uno di questi attributi) nega in un punto la materialità e se stessa, che tanto è quanto è materiale.

2°. Quando la richiesta non è forte così, avviene il primo dualismo fra ἀγαθόν e ψυχὴ ἀγαθή (*Lysis*). L' ἀγαθόν ha essenza in sé anche fuori dell'anima viva, e l'anima viva possiede la via verso l' ἀγαθόν. Gli attributi negativamente conosciuti acquistano valore positivo, la conoscenza di queste negazioni può portare l'anima all' ἀγαθόν, può educarla (posizione apostolica, Cristo, Socrate, Platone I). —

3°. Tutto il corpo delle valutazioni negative non ha più soltanto il valore relativo alla ψυχή che vuole l' ἀγαθόν e che deve venire educata a questo, ma acquista valore per sé come « conoscenza »: il mondo dell'assoluto si popola di idee, e l'anima le contempla e le constata nelle cose materiali che vi partecipano. Questa conoscenza come è un valore, così è appeti-

bile; e avviene la distinzione insensibile tra vita e scienza. L'elevazione dell'anima dalle mille contingenze della relatività sulla via del bene diventa « metodo » dialettico, e come quella progrediva per via della purificazione e identificazione dei concetti, perché possedeva quella sicura norma verso l'assoluto nella propria stessa vita, così ora l'elaborazione dei concetti appare come una scienza con le sue regole determinate (*Menone*! *ὀρθὴ δόξα σὺν αἰτίας λογισμῷ* = *ἐπιστήμη*.).

4°. Il metodo è applicabile alle cose anche senza la relazione all'unico scopo, e abbiamo gli scopi particolari della natura che diventano « idee » come prototipi dell'esistenza materiale, e la via aperta alle singole conoscenze scientifiche. Le idee si complicano, si muovono, hanno relazioni l'una con l'altra, perfino la virtù non è più una e assoluta (in quanto è fatta di conoscenza, e quando uno ha la conoscenza ha tutta la virtù e non una parte sì e l'altra no) ma si divide in due (vedi *Politico*). — Però Platone anche se vecchio è sempre Platone e in fondo resta nella sua dottrina il sano senso che il mondo dell'assoluto non è il mondo di questa vita, che la felicità e la vita dell'anima non è nel mondo della relatività ma nell'altro; e tutto il significato etico resta nel suo insegnamento fino all'ultimo.

5°. Ma Aristotele non fa che un passo: le idee diventano la forma con la quale le cose nella vita acquistano essere sostanziale. Ogni cosa in quanto esiste non solo ha la sua causa ma la sua ragione assoluta nella sua « forma ». Ogni *τέλος* è *εὔχρηστον*. I principi sono gli schemi scientifici, il principio dei principi l' « essere » cioè l'esistenza con tutte le categorie della relatività. E ciò che fa il filosofo non è la nozione dei valori ma la « sillogistica ». Poiché il sillogismo è la base della dialettica secondo Aristotele, e la dialettica

è quella che porta tutte le conoscenze ai loro principi, e al primo principio. Il massimo schematismo, la scienza dell'essere in quanto è, questa è la *πρώτη φιλοσοφία*, la metafisica. La dialettica è *κοινή*, poiché può parlare e dimostrare e tirar conclusioni in tutte le cose, i suoi punti d'appoggio sono i *τόποι κοινοί*, le cose *ἔνδοξαι*. — Consegue da questo: 1°, la schematizzazione dei processi del pensiero: « logica » scienza del sillogismo; 2°, la raccolta dei *τόποι* delle sensazioni fisiche e il loro organizzamento causale: « fondazione delle scienze »; 3°, la raccolta dei *τόποι* dell'esperienza « storica », « sociale », cioè approvazione a posteriori delle cose fatte, attribuzione di valore assoluto e ricavamento d' « ingegni », di norme e di schemi: « fondazione della rettorica »: pratica (politica, etica, rettorica in senso stretto) e letteraria (poetica); metodo per governare, metodo per essere virtuosi, metodo per influenzare l'altrui volontà, metodo per rappresentare.

131.

GIUSTO È CHI GIUDICA SEMPRE OGNI COSA TRASFERENDOSI NELLA NECESSITÀ CAUSALE DI QUESTA

A ogni determinazione è giusto il suo effetto; a ogni confluire di determinazioni è giusto il suo effetto; a ogni complesso di determinazioni organizzate è giusto il suo effetto. Il mondo è un confluire di complessi di determinazioni: e non v'è « giustizia » nel mondo perché il confluire implica effetti che non s'identificano coi postulati di tutti i complessi: non giustizia ma *νεῖκος*. Ma la giustizia è solo relativa a ogni determinazione. — Ogni complesso di determinazioni, in quanto può essere tale soltanto in mezzo agli altri complessi, è negazione di giustizia. Poiché egli vuole

soltanto ogni volta l'effettuarsi delle proprie determinazioni. Quello che è giusto per lui è ingiusto per gli altri, o potrebbe in date circostanze esser ingiusto per gli altri (Simonide: *ὃν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ*). — Chi vuole esser giusto non deve volere ciò che può essere ingiusto per qualcuno in qualche circostanza, non deve volere l'effettuarsi delle sue determinazioni che è giusto per lui ma ingiusto per gli altri; ma se ciò che è giusto per lui non s'effettua, il complesso delle sue determinazioni cessa d'essere tale; cioè — come era determinato a continuare a condizione dell'effettuarsi organico d'ognuna delle determinazioni — è determinato a cessare quando per qualsiasi causa l'effettuarsi è impedito (gli è *δίκαιον* ciò che gli è *οἰκεῖον*; se non gli si dà ciò che gli è *οἰκεῖον* egli è distrutto *ἀδίκως*). Ogni volontà è volontà determinata — volontà giusta è la non-volontà. Se il leone ha fame è ingiusto da parte mia ch'io non voglia dargli in pasto il mio corpo. I frutti vogliono vivere: è ingiusto da parte mia ch'io li mangi (Simonide: *καρπὸν ἀρούρης*). È ingiusto ch'io mi difenda da chi mi batte poiché ci saranno le sue cause perché egli sia determinato a battermi: di fronte a questa determinazione è giusto che io sia battuto né io posso *ἄδικος γίγνεσθαι* a questa determinazione, ma devo considerarla fuori di me nella sua necessità causale (vedi pag. 4 — [cioè qui sotto]: A questa riduzione della pretesa...).

L'uomo giusto è un iperbole [...vedi *La Persuasione*, pg. 42].

Così il « concetto » della giustizia come ogni concetto « sostanziale » non è rappresentato con un cerchio chiuso, ma soltanto colla superficie infinita al lato interno dell'iperbole.

I pseudo-concetti o concetti della relatività, che contengono i segni di date determinazioni, si possono rappresentare quando si vuole con superfici chiuse, tenendo sempre fermo che s'intendono come segni e

non tagliano mai la linea dell'iperbole e non partecipano mai della sostanzialità.

L'uomo non può che morire per « non essere ingiusto »: [in una correzione posteriore M. sostituisce a « morire » « non esser nato » e aggiunge: poiché anche il suicidio è un ἄδικος γίγνεσθαι a qualcuno o a qualche cosa].

A questa riduzione della pretesa per sé corrisponde l'aumento proporzionato dell'attività in nome della pretesa per gli altri, per l'eliminazione dell'ingiustizia nel mondo: la profusione di ἔρως: l'attività educatrice, o apostolica.

L'uomo, che vuole assumere concretamente la personalità della « giustizia », la vita giusta, non ha più la sua vita in quelle determinazioni fisiche offese da uno schiaffo o l'ha in tanto piccola parte di fronte alla grandezza della sua vita apostolica che quello realmente non lo tange, non « lo » offende. Egli ha la sua dignità altrove perché essa possa essere toccata da una così piccola cosa, come non era toccato Gulliver dalle armi dei pigmei. Non per sacrificio, non per umiltà di fronte agli uomini, ma per grandezza, per umiltà di fronte al postulato della giustizia verso il quale egli si sente con infinito dolore infinitamente in debito. Non sente egli un'offesa alla sua libertà in quell'atto, quando soffre infinitamente per l'infinita distanza che lo separa dalla libertà, in quanto egli vive. — Dunque egli non reagisce contro lo schiaffo in quanto dato a lui, ma lo giudica trasferendosi nella sua necessità causale e reagisce con la sua reazione generale all'insieme della necessità causale, a tutta la vita, a tutta l'umanità, con tutta la sua azione educativa, apostolica. Lo schiaffo l'offende tanto quanto l'offende ogni altra manifestazione del νεῖκος necessario, della relatività. Poiché la sua vita è tutta tesa a eliminare dalle sue fondamenta l'elemento dal quale deriva con tutte le altre manifestazioni della vita quello schiaffo, egli si è

conscio della massima reazione in proposito, e non può sentire il bisogno della reazione particolare.

È questo il senso della condiscendenza di Socrate alle leggi d'Atene che lo fanno morire, questo il senso della *ἀδιαφορία* dei Cinici, e della massima evangelica (non ascetismo o umiltà come spiega la Chiesa: l'altro lato della vita di Cristo appare in termini espliciti in Matteo, 10, 34 e sgg.).

L'uomo giusto non può soffermarsi nella sua via per contemplarsi di fronte agli altri e trovarsi virtuoso giusto e libero e forte, ma egli è irresistibilmente spinto avanti verso l' « essenza » (virtù, beatitudine, giustizia, libertà, potenza). Egli sente sempre il suo infinito debito di fronte alla giustizia, la sua distanza dal punto della sua vera vita: egli sa di non aver niente, di non esser niente, di non saper niente. Socrate solo in questo sapere negativo si riconosce superiore agli altri.

Platone invece si ferma, si contempla e tira per la vita i risultati positivi delle negazioni della sua salita. Salendo, i gradi della relatività gli davano reazioni negative, tanto che egli saliva a trovar più su la realtà positiva; ora egli si ferma come se l'avesse trovata e costruisce da questo punto la realtà volto all'indietro verso la relatività dalla quale viene. E le reazioni hanno in riguardo alla nuova direzione (verso la vita e non verso l'assoluto) i segni positivi, e gli servono alla costruzione del suo sistema positivo della relatività, come norma dei valori.

A ogni individuo sono « giuste » le cose che gli si pervengono secondo le sue determinazioni. Ma dell'individuo non si può dir altro che questo che egli è « determinato », non ch'egli è giusto. Giusto verso chi? — Il postulato dell'individuo giusto ci porta fuori delle determinazioni particolari come ho cercato dimostrare. Ora solo l'individuo giusto (la vita giusta) ci darebbe un contenuto positivo della giustizia, « la giustizia », il concetto sostanziale della giustizia (e in que-

sto concetto tutti gli altri concetti). Gli individui che hanno voluto essere giusti ci dànno il contenuto negativo della giustizia in riguardo alla relatività: un giudizio di « valore » delle cose. Perché il giusto è sempre misurato in rapporto al punto in cui sono arrivati con la loro vita.

Ma per Aristotele che ammette la sostanzialità d'ogni τέλος (l'essenza d'ogni cosa che esiste) la parola giustizia diventa una astrazione di tutte le giustizie particolari. (Non è più il giudizio del valore e l'interesse vitale). Ma come ogni cosa che ha la sua causa per essere ha per Aristotele in ciò la sua ragione d'essere, essa ha anche la sua giustizia se prende ciò che per sua natura le perviene. Se le perviene la cosa giusta essa è *ipso facto* « giusta ». Tutto ha la sua causa: tutto ha la sua ragione: ognuno è giusto. — Lo stato è la μεσότης, la κοινωνία κακῶν.

(Come questo sta insieme ora con la attribuzione di « essere », e con l'attribuzione di conoscenza dell' « essere » a ogni uomo: Aristotele chiama verità la reazione comune verso la realtà, basata sul comune risultato dei sensi e sulla morale ἔνδοξος. — *Et. Eud.*, I, 6: ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖον τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, e frasi simili passim.).

132.

Καλλωπίσματα ὄρφνης

[vedi *La Persuasione*, pag. 124 e sgg.].

Chi è debole ha tutto lo stesso e con la sicurezza come se fosse forte, purché obbedisca e abbia « denaro ». Il denaro è la sicurezza della vita (vedi Arist., libro I, 7°, cap. 38). Col denaro uno ha tutto ciò che l'ingegno umano, accumulato nella società e corri-

spondente a una eccezionale individualità, dà — e di cose che altrimenti uno bisogna che se le conquisti con la forza del corpo, e di cose che altrimenti si acquistano soltanto con la forza morale: colla « persuasione ».

E il denaro che cos'è? Il denaro è lavoro accumulato: dunque col prodotto di una individualità inferiore s'ottengono i resultati dell'individualità superiore: questo è tutto il significato « rettorico » dell'ottimismo sociale.

Ma e il socialismo? — potrebbe chieder qualcuno. Il socialismo non eliminerà forse il denaro, non farà cessare le disuguaglianze che derivano nel presente da questi cumuli di lavoro passato? non arriverà all'entità ultima: il lavoro individuale?

Certo (o almeno ammettiamolo) — ma questo significa uguaglianza, non giustizia. Il socialismo distruggerà la proprietà nel senso di diritto acquisito col denaro, ma non distruggerà la « proprietà »[1]. E se questa avrà il suo ultimo senso: « di diritto acquistato col mio lavoro alla sicurezza di ciò che mi è necessario alla vita », la società avrà anche il suo ultimo coronamento d'ingiustizia: poiché l'individualità minima s'acquisterà così col minimo lavoro l'assoluta sicurezza della vita in merito ad una organizzazione alla quale positivamente o negativamente, direttamente o indirettamente, hanno cooperato tutti gli uomini (vivrà dunque non solo del lavoro accumulato dai suoi, ma del più alto lavoro accumulato da tutti i grandi ingegni). Ogni uomo non volendo che la propria vita fisica — cioè negando tutte le vite degli altri (vedi II, 10) — vivrà sicuro verso gli altri come se vivesse dell'amore

---

[1] Anche nel codice s'osservi già questo progressivo passaggio del significato di « proprietà » nelle continue diminuzioni del valore assoluto di proprietà immobile: espropriazione ecc.

verso tutti gli altri, negando se stesso. Il νεῖκος avrà l'apparenza della φιλία.

Sicurezza = forza bastante a tutto ciò che può minacciare la necessità della propria vita: forza fisica e forza morale: corpo atto a vincere ogni difficoltà, mente capace di vasta previsione nel tempo e nello spazio, e volontà regolata e quanto è umanamente possibile razionale, che può quindi influenzare gli altri in ogni caso: questa è l'individualità che corrisponde alla « sicurezza ». Prendo tutti e due i valori di limite ai due lati dell'iperbole. — Ora all'individualità grande appartiene la sicurezza in quanto naturale modo d'essere della potenza indipendente. L'individuo grande è sicuro in quanto è indipendente dalle contingenze: in questa indipendenza confluiscono tutte le virtù: il coraggio, la fermezza, l'amore, la bontà verso ogni cosa, tendendo tutte verso il limite, la « giustizia »; la liberazione dall'ultima contingenza: la volontà stessa della vita.

[... Vedi *La Persuasione*, II, 3°, *Il massimo col minimo*].
[Tra gli appunti in fondo di questo foglio]:

Accenno al socialismo nominato prima: Additamento d'un punto lontano per l'intuizione dell'individualità sociale del proprio tempo: onde facilitamento affrett.: la teoria dei miti di Sorel.
[.....].

III

IL PREDILETTO PUNTO D'APPOGGIO DELLA DIALETTICA SOCRATICA

[*1910*]

133.

Io indico un bene. Socrate mi fa convenire che il bene non può far male; e mi porta col mio bene in una contingenza dove esso è male. Io mostro di non curarmi più ch'esso sia bene purché sia il mio comodo. E Socrate mi chiede cosa sia piacevole pel corpo, dormire, mangiare cose dolci, ecc. o mangiar sobriamente e faticare negli esercizi ginnastici. Io convengo che il primo. Socrate allora mi chiede se anche il più comodo pel corpo. Io convengo che no.

Sicché è bene pel corpo non il capriccio della piacevolezza, ma ciò che è conveniente alla sua natura.

In questo modo facendo appello alle elementari determinazioni dell'individuo, che concrete nel corpo sono vicine alla vista d'ognuno, e al giro armonico di queste che costituisce a organismo il corpo e si manifesta in modo vicino a ognuno nella salute: Socrate può far presa in una natura dell'individuo, per la quale il capriccio che cerca il piacere non coincide con ciò che è proprio, conveniente, con ciò che è il suo bene.

Ora gli è facile per analogia fingere a ognuno una natura dell'anima che ha il suo proprio il suo conveniente per giungere al suo bene, una natura che gli uomini ignorano esser in loro e non si

curano di conoscere, mentre illusi dai beni apparenti pur questi cercano, e la loro anima rendono, con le cose improprie e inconvenienti, ammalata e infelice.

Questa natura dell'anima, che egli in questo modo presuppone e suggerisce[1] nel suo interlocutore, non è che la voce della sua propria richiesta d'un essere, d'un possesso attuale; la voce della deficienza che egli sente così da non tollerare di continuare nel giro delle cose a mancar sempre di tutto, o come egli dice « senza conoscer se stesso », così da aver il coraggio di chiedere: o tutto o niente.

Questa deficienza c'è in tutte le cose e in tutti gli uomini sotto i vari aspetti del fuggir la morte determinata. Ogni uomo la sente ottusa e indistinta sotto le soddisfazioni finite dei suoi bisogni, e la sente come dolore là dove il giro della sua potenza non basta e il caso lo colpisce. Se io incespico nel camminare, se un bicchiere che mi cade di mano si spezza, se un moscerino mi entra nell'occhio, la pia bestemmia ch'io lancio a dio, è la voce di questa deficienza fatta più distinta nelle note dell'insufficienza, dell'impotenza, del dolore.

Ma da questa mia voce, che se io volessi interpretare secondo il mio sapere, m'illuderei di soddisfare facendo al municipio rimostranze pel cattivo stato delle strade, comperandomi bicchieri di metallo e dando la caccia ai moscerini, da questa mia voce che intanto ogni volta si manifesta in una bestemmia o in qualsivoglia altro atto d'impotenza — alla voce di Socrate che parla l'insufficienza della qualunque potenza di ciò che si muove nel tempo a differenza del qualunque bisogno, vestito anche sotto le apparenze della più nobile impresa, stimate e accette agli

[1] eccita, suscita, chiama in vita, risveglia [varianti marginali dell'A.].

uomini come quelle della più alta e sicura vita; fra la mia voce e la sua c'è una lontananza ch'io non posso varcare. E sono condannato a obbedir sempre all'attrattiva delle relazioni finite, nelle quali la mia limitata coscienza mi finge soddisfazione alla mia deficienza — nei modi, nelle vie, sotto i nomi come esse mi sono date, come esse mi appaiono alla vista vicina; sono sempre condannato a non trovar mai in alcuna consistenza, e a cercarla nella prossima, e ad andar pur via nel giro cieco della mia vita; sono sempre condannato a incespicare e a bestemmiare tastandomi dolorosamente le ammaccature — non ho via per uscire dalla via che unica m'è data.

Ma Socrate che questa deficienza vive più vasta, più profonda, più intensa; che non s'accontenta in ogni presente a ciò cui gli altri s'accontentano; che non la sente chiara solo negli urti nemici del caso, ma nel fluire della vita la sente distinta, ma nella felicità degli uomini, nella potenza più grande e più celebrata la sente esclamare — Socrate può parlarmi in modo vicino e distinto la voce lontana del mio stesso dolore.

Egli può condurmi per mano a raccogliere tutte le bestemmie che ho lanciate in tutta la mia vita, a rievocare tutti gli istanti d'impotenza, in ciò ch'egli la mia illusione, nei suoi modi e nei suoi nomi che presumono la sicura felicità, porti nelle contingenze dove essa debba manifestarsi insufficiente. E tutte le cose, che colla loro attrattiva vincendomi mi rendono schiavo del cieco giro della mia illusione, egli mi può così far vedere fragili e vane come il bicchiere che mi si spezza, e rompere così con elementi della mia stessa vita la cerchia ristretta della mia previsione; sì ch'io senta raccolta la mia vita, e con maggior forza, uniti i frammentari accenti del mio dolore, chieda un valore sicuro, chieda dove fondar in loco stabile mia speme.

Ma questo loco più stabile non v'è, né alcuno può additarlo al suo compagno, dicendogli: « siediti, là sarai felice, libero, potente, là conoscerai il bene ». Questo « loco » è il qualunque punto dove uno è, purché vi permanga. Esso è stabile — poiché il resto fluisce nell'eterna deficienza.

Non c'è via per giungervi, che altri possa preparare e dove si possa uniti procedere, poiché non è un procedere ma un permanere: un resistere. E il resistere è per ognuno diverso, come diverse per ognuno le onde della vita che lo incalzano.

L'unica via di chi permane è la sua forza. La sua forza di non esser schiavo del futuro, di tener raccolta nel presente la propria vita.

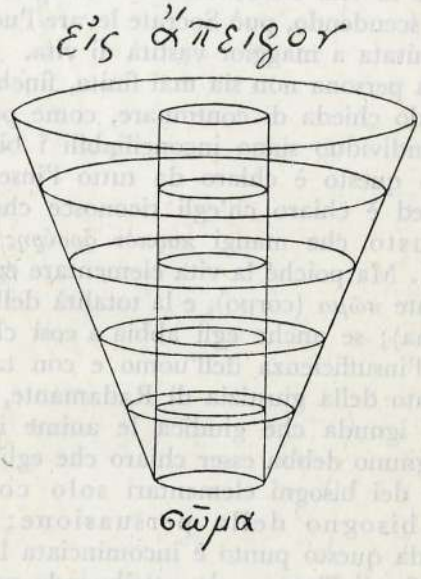
Socrate non può che appellarsi a quello che ognuno può aver sperimentato della propria forza, o che per lo meno conosce come indubitatamente necessario, della quale a ognuno son noti gli effetti, e della cui mancanza a ognuno noti i danni. Ed è quella che in rapporto al giro finito dei bisogni elementari, concreti e vicini nel nostro corpo, si manifesta dominarli e tenerli raccolti, ognuno col criterio della salute del tutto. La forza colla quale uno insegna alla sua bocca a starsi contenta a quello che è conveniente al bisogno del corpo, e a non correre nel tempo sempre nuove cose mangiando, per ciò che la gola ribelle le finga l'ultima felicità sempre via nel prossimo boccone.

Per questa forza che la maggioranza degli uomini ha, il loro corpo è un corpo. E quella e questo vicini a ognuno.

« Enucleando » il senso e i modi di questa vita elementare, Socrate ha modo di portar vicina la vita lontana, che in rapporto a tutte le altre cose, di fronte alle infinite contingenze — come quella di fronte alle finite contingenze dei mali organici — per la salute che liberi del tutto dalla deficienza — come quella

per la salute del corpo — s'afferma nel tenersi in ogni punto raccolta.

Poiché in questa come in quella è lo stesso il principio dell'organismo. E come quella è organismo in riguardo a limitate correlatività, questa se anche non sia giunta all'individuo, all'ultimo presente, ma in ogni presente si manifesta organismo in rapporto a più profonda e più vasta cerchia di vita.



La vita del corpo è una costante finché l'uomo viva, in qualunque punto uno si trovi con tutta la sua persona — quale anche sia la totalità della sua vita. Se noi rappresentiamo la vita delle determinazioni elementari con un cerchio, e con un secondo cerchio a questo concentrico, con più lungo raggio ogni volta, le altre che costituiscono la ogni volta diversa totalità della persona, possiamo fingere nella superficie d'un

tronco di cono riverso (un imbuto) che abbia per raggio più piccolo il raggio dei bisogni elementari e s'apra in infinita altezza infinitamente, segnando a diverse altezze i cerchi che come saranno più alti dalla base saranno anche più vasti, le diverse sempre più vaste individualità umane; e levando dalla base (col più piccolo raggio) un cilindro, e su questo segnando a quelle stesse diverse altezze sempre uguale il cerchio, dimostrare alle diverse sempre più vaste vite sempre costante la vita elementare. Per la qual via dalla sua altezza scendendo, può Socrate levare l'uomo dalla sua vita limitata a maggior vastità di vita.

Come la persona non sia mai finita, finché in qualunque modo chieda di continuare, come per la finitezza dell'individuo siano inconciliabili i bisogni elementari — questo è chiaro da tutto l'insegnamento socratico; ed è chiaro ch'egli riconosce che non c'è uomo giusto che mangi καρπὸν ἀρούρης (il frutto della terra). Ma poiché la vita elementare egli chiama naturalmente σῶμα (corpo), e la totalità della persona ψυχή (anima); se anche egli abbia a così chiare note affermata l'insufficienza dell'uomo e con tanta amarezza parlato della giustizia di Radamante, il giudice dall'anima ignuda che giudica le anime ignude; se anche a ognuno debba esser chiaro che egli dà valore alla salute dei bisogni elementari solo come analogia al bisogno della persuasione; — pure è certo che da questo punto è incominciata la rettorica nella filosofia di Platone, che attribuendo sufficienza a esser considerati ai bisogni del corpo, prendendo per necessarie le sue necessità, ha naturalmente attribuito valore anche all'altro cerchio, all'anima, come se ogni corpo si portasse intorno un'anima assoluta: e quest'anima ha finto finita nel possesso del sapere finito; per cui rotta l'energia che spingeva l'uomo all'alto — la chiara coscienza dell'eterna deficienza — la totalità della persona ha potuto nell'ulteriore fiorire della ret-

torica scendere il cerchio lungo le pareti dell'imbuto, che il contenuto perdeva e s'empiva di vento, fino a coprirsi col cerchio della base, sempre ancora chiamandosi anima immortale e assoluta[1].

[1] L'imbuto è davvero pieno di vento, quando Aristotele usa nella *Rettorica* della stessa analogia rappresentando come dottore dell'anima il retore, che non conosce il postulato d'un'anima, che non « ha » niente da dire, ma maneggia « le » anime come egli crede di conoscerle per i suoi scopi, invano elaborandole coi suoi luoghi comuni.

INDICE

Prefazione dell'editore . . . . . pag. VII

LA PERSUASIONE E LA RETTORICA

I. Della Persuasione

1° – La persuasione . . . . . » 5
2° – L'illusione della persuasione . . . . . » 9
3° – Via alla persuasione . . . . . » 32

II. Della rettorica

1° – La rettorica . . . . . » 55
Un esempio storico . . . . . » 69
2° – La costituzione della rettorica . . . . . » 77
3° – La rettorica nella vita
I – Il singolo nella società . . . . . » 93
II – Gli organi assimilatori . . . . . » 129

III. Appendici critiche

Appendice I – I modi della significazione sufficiente . . . . . » 143

Appendice II – Note alla triste istoria che viene narrata a pag. 69
I. Abbandono della vita socratica . . . . . » 151
II. Il Macrocosmo . . . . . » 152
III. Il riflesso del sole . . . . . » 175
IV. La decadenza . . . . . » 184
V. Il discepolo . . . . . » 210

Appendice III – Proiezione della mente d'Aristotele sui modi della significazione » 234

Appendice IV – Della composizione della *Rettorica* d'Aristotele . . . . . » 243

Appendice V – La *Rettorica* d'Aristotele e il *Fedro* di Platone . . . . . » 262

Appendice VI – Della dialettica e della rettorica » 287

IL DIALOGO DELLA SALUTE pag. 319

POESIE

Il canto delle crisalidi . . . . . » 369
Dicembre . . . . . » 371
Nostalgia . . . . . » 373
Marzo . . . . . » 376
Aprile . . . . . » 379
Giugno . . . . . » 382
Risveglio . . . . . » 385
Alla sorella Paula . . . . . » 387
Onda per onda batte sullo scoglio . . . . . » 389
Ognuno vede quanto l'altro falla . . . . . » 391
Non è la patria – il comodo giaciglio . . . . . » 392
Per ora a bordo – non è lavorare . . . . . » 393
I figli del mare . . . . . » 394

A Senia
I – Le cose ch'io vidi nel fondo del mare . . . » 400
II – Da te lontano nelle notti insonni . . . . . » 400
III – Non sorridente sotto il sole estivo . . . . . » 402
IV – Dato ho la vela al vento e in mezzo all'onde » 404
V – Se mi trovo fra gli uomini talvolta . . . . . » 405
V – Ti son vicino e tu mi sei lontana . . . . . » 409
VI – Parlarti? e pria che tolta per la vita . . . . » 410

All'Isonzo . . . . . » 411

EPISTOLARIO SCELTO

1 – 22. X. 1905 Alla Famiglia . . . . . » 415
Gorizia-Venezia

2 – 23-24. X. 1905 » . . . . . » 420
Venezia

3 – 25. X. 1905 » . . . . . » 423
Ferrara

4 – 27. X. 1905 » . . . . . » 424
Bologna-Firenze

5 – 29. X. 1905 » . . . . . » 426
Firenze

6 – 31. X-1. XI. 1905 » . . . . . » 428
Firenze

7 – 2-3. XI. 1905 » . . . . . » 429
Firenze

8 – 9-10. XI. 1905 Firenze	Alla Famiglia	pag.	430
9 – 11. XI. 1905 Firenze	Al Padre	»	434
10 – 8-10. XII. 1905 Firenze	Alla Famiglia	»	435
11 – 6. II. 1906 Firenze	»	»	437
12 – 10. II. 1906 Firenze	Alla Paula	»	439
13 – 23-26. III. 1906 Firenze	Alla Madre	»	441
14 – 5. VII. 1906 Firenze	Alla Famiglia	»	442
15 – 6-7. XI. 1906 Firenze	»	»	444
16 – 11. XI. 1906 Firenze	»	»	447
17 – 30. XI. 1906 Firenze	»	»	448
18 – 9. XII. 1906 Firenze	Alla Paula	»	450
19 – 10-12. I. 1907 Firenze	Alla Famiglia	»	453
20 – 17. I. 1907 Firenze	»	»	456
21 – 21. I. 1907 Firenze	Alla Paula	»	458
22 – 28. I. 1907 Firenze	Alla Famiglia	»	459
23 – 2. II. 1907 Firenze	»	»	460
24 – II. 1907 Firenze	»	»	462
25 – 26. II. 1907 Firenze	»	»	464
26 – 4. III. 1907 Firenze	»	»	465
27 – 14. III. 1907 Firenze	»	»	466

28 – 17. III. 1907 Firenze	Al Padre	pag.	468
29 – 15. IV. 1907 Venezia	Alla Famiglia	»	470
30 – 16-18. IV. 1907 Firenze	»	»	471
31 – 11. V. 1907 Firenze	»	»	472
32 – 27. V. 1907 Firenze	Al Padre	»	475
33 – 4. VI. 1907 Firenze	Alla Paula	»	478
34 – 14. VI. 1907 Firenze	Alla Famiglia	»	480
35 – 27. VI. 1907 Firenze	Al Padre	»	482
36 – 1. VII. 1907 Firenze	»	»	484
37 – 31. VII. 1907 Grado	A Chiavacci	»	485
38 – 28. VIII. 1907 Gorizia	»	»	486
39 – 30. IX. 1907 Firenze	Alla Famiglia	»	488
40 – 9. X. 1907 Firenze	»	»	491
41 – 12. X. 1907 Firenze	»	»	492
42 – 16. X. 1907 Firenze	Alla Madre	»	493
43 – 2. XI. 1907 Firenze	Alla Famiglia	»	495
44 – 3. XI. 1907 Firenze	»	»	497
45 – 14. XI. 1907 Firenze	»	»	498
46 – 22. XII. 1907 Gorizia	A Chiavacci	»	499
47 – 27. I. 1908 Gorizia	»	»	501

48 – 9. II. 1908 Vicenza — Alla Famiglia . . . . . pag. 503
49 – 14-16. II. 1908 Firenze — » . . . . . » 505
50 – 19-22. II. 1908 Firenze — » . . . . . » 509
51 – 29. II. 1908 Firenze — » . . . . . » 512
52 – 14. III. 1908 Firenze — Alla Madre . . . . . » 514
53 – 22-24. III. 1908 Firenze — Alla Paula . . . . . » 515
54 – 8. IV. 1908 Firenze — Alla Madre . . . . . » 517
55 – 12. IV. 1908 Firenze — Alla Paula . . . . . » 519
56 – 28-29. IV. 1908 Firenze — A Chiavacci . . . . . » 521
57 – 4. V. 1908 Gorizia — » . . . . . » 522
58 – 31. V. 1908 Firenze — Al Padre . . . . . » 524
59 – 6. VI. 1908 Firenze — Alla Famiglia . . . . . » 525
60 – 17. VI. 1908 Firenze — Al Padre . . . . . » 527
61 – 24. VI. 1908 Firenze — Alla Famiglia . . . . . » 528
61 nota – Carta datata 6. VII. 1908 . . . . . » 528
62 – 11. VII. 1908 Gorizia — A Chiavacci . . . . . » 529
63 – 4. VIII. 1908 Gorizia — » . . . . . » 531
64 – 16. X. 1908 Firenze — Alla Madre . . . . . » 535
65 – 21-X-1908 Firenze — Alla Paula . . . . . » 538
66 – 18. XII. 1908 Firenze — Alla Famiglia . . . . . » 539
67 – 1. II. 1909 Gorizia — A Chiavacci . . . . . » 540

68 – 13. II. 1909 Gorizia	A Chiavacci	pag.	542
69 – 26. II. 1909 Gorizia	»	»	543
70 – 30. III. 1909 Firenze	Alla Famiglia	»	546
71 – 14. IV. 1909 Firenze	A Mreule	»	548
72 – 7. V. 1909 Bologna	Alla Paula	»	552
73 – 9. V. 1909 Firenze	Alla Famiglia	»	555
74 – 8. V. 1909 Firenze	A Paternolli	»	557
75 – 18. V. 1909 Firenze	Alla Paula	»	558
76 – 25. V. 1909 Firenze	A Paternolli	»	559
77 – 27. V. 1909 Firenze	Alla Famiglia	»	560
78 – 30-31. V. 1909 Firenze	Alla Paula	»	561
79 – 3. VI. 1909 Firenze	Alla Famiglia	»	564
80 – 6. VI. 1909 Firenze	Alla Paula	»	565
81 – 13. VI. 1909 Firenze	A Mreule	»	567
82 – 29. VI. 1909 Gorizia	A Chiavacci	»	572
83 – 22. VII. 1909 S. Lucia	A Mreule	»	574
84 – 2. IX. 1909 S. Lucia	A Marino Caliterna	»	576
85 – 2. IX. 1909 S. Lucia	A Mreule	»	578
86 – 16. IX. 1909 S. Lucia	Allo zio Giovanni Luzzatto .	»	580
87 – 23. IX. 1909 S. Lucia	A Marino Caliterna	»	582

88 – 15. X. 1909 Gorizia	A Chiavacci	pag.	584
89 – 29. X. 1909 Gorizia	A Paternolli	»	585
90 – 3. XI. 1909 Gorizia	»	»	586
91 – 11. XI. 1909 Gorizia	A Marino Caliterna	»	587
92 – 28. XI. 1909 Gorizia	A Mreule	»	589
93 – 28-29. XI. 1909 Gorizia	A Chiavacci	»	592
94 – XI. 1909 Gorizia	A un amico	»	594
95 – 16. XII. 1909 Gorizia	A Mreule	»	596
96 – II. 1910 S. Valentin	»	»	597
97 – 16. II. 1910 Gorizia	»	»	598
98 – 21. II. 1910 Gorizia	A Paternolli	»	600
99 – 1. III. 1910 Gorizia	»	»	601
100 – 4. III. 1910 Gorizia	»	»	602
101 – 21. III. 1910 Gorizia	»	»	603
102 – 24. III. 1910 Gorizia	»	»	604
103 – 25. IV. 1910 Gorizia	A Chiavacci	»	605
104 – 29. VI. 1910 Gorizia	A Paternolli	»	607
105 – 29. VI. 1910 Gorizia	A Mreule	»	608
106 – 5. VIII. 1910 Gorizia	Al Padre	»	611
107 – 11. VIII. 1910 Gorizia	A Paternolli	»	612

108 – 23. VIII. 1910 Pirano	A Paternolli	pag.	613
109 – 10. IX. 1910 Pirano	A Emilio	»	614
110 – 10. IX. 1910 Gorizia	Alla Madre	»	617
111 – 5. X. 1910 Gorizia	Al Sig. Gelati, Segretario dell'Ist. Studi Sup. di Firenze	»	622

SCRITTI VARI

A. APPUNTI - NOTE - CRITICHE LETTERARIE - DIALOGHI - BOZZETTI

I (1905-1908)

1 – Una messa . . . . . pag. 629
2 – Da un notes . . . . . » 630
3 – Da un notes . . . . . » 630
4 – Commento a un brano di Stirner . . . . . » 631
5 – Su *Wenn wir Toten erwachen* di Ibsen . . . . . » 633
6 – Sull'educazione del fanciullo (a proposito di una conferenza di S. Sighele) . . . . . » 637
7 – Salvini e gli *Spettri* . . . . . » 640
8 – *Più che l'amore* . . . . . » 645
9 – Tolstoi . . . . . » 650
10 – La bora . . . . . » 654
11 – Nota sul *Jacopo Ortis*. . . . . » 659
12 – Poesia d'occasione . . . . . » 660
13 – A Benedetto Croce . . . . . » 661
14 – Di fuori la vita rumoreggia... . . . . » 662

II (1909-10)

15 – Discorso al popolo . . . . . » 669
16 – *Ἤδη κέκριται ὁ φιλόψυχος* [Dialogo con Nadia] » 672
17 – Dialogo fra Diogene e Napoleone . . . . . » 674
18 – Ibsen: *Hedda Gabler* . . . . . » 678
19 – Paolino . . . . . » 678
20 – Principio di un dialogo sul sentimento . . . . » 682
21 – *Περὶ κυνοφιλίας* (Amicizia con un cane) . . » 684
22 – Un incidente . . . . . » 685
23 – Lo *Stabat Mater* di Pergolesi . . . . . » 686
24 – Sull'Agenda del 1910 . . . . . » 687

25 – Annotazione al Vangelo . . . . . pag. 688
26 – Aristotele contro Protagora . . . . . » 689
27 – La trascendenza di Platone e quella di Aristotele » 689
28 – Quando vogliono comunicare gli uomini... . . » 691
29 – Svegliato dall'incoscienza... . . . . » 691
30 – *Κοσμικὴ ἔντευξις* - La cometa e la terra . . . » 693
31 – L'adolescente e l'uomo . . . . . » 695
32 – Il borghese e il saggio . . . . . » 697
33 – La folla e l'uomo . . . . . » 697
34 – Relazioni superficiali . . . . . » 698
35 – Il materialista . . . . . » 698
36 – La via della salute e la voce della *φιλοψυχία* » 700
37 – Acerbo è il frutto . . . . . » 703
38 – Pessimista è l'imperfetto pessimista . . . . . » 705
39 – L'individuo forte e l'artista . . . . . » 706
40 – Delle particelle avversative . . . . . » 708
41 – I limiti della mia significazione . . . . . » 711
42 – « Umano sei, non giusto » . . . . . » 713
43 – La materia si risolve nel contenuto dei sensi . » 713
44 – Colui che è *σοφός* non ama alcuna cosa . . . » 715
45 – Non diciamo che l'occhio quello che vede non vede... . . . . » 718
46 – La musica fatto personale fra il musicista e chi sente . . . . . » 721
47 – Il diritto di vivere: dialogo fra la folla, il singolo, l'uomo . . . . . » 721
48 – Ammirano gli uomini la sincerità . . . . . » 722
49 – La vita si misura dall'intensità e non dalla durata . . . . . » 723
50 – *Τωὐτόν δ'ἐστι νοεῖν* ... . » 723
51 – Il dolce è il fiore dell'acerbo . . . . . » 724
52 – *Καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι* . . . . . » 725
53 – Pensare è non ammettere mistero . . . . . » 727
54 – Un malfattore . . . . . » 728
55 – La persuasione . . . . . » 728
56 – In una parola la virtuosità . . . . . » 728
57 – Il falco vola prima in alto . . . . . » 729
58 – La volontà vuole sempre cose determinate . . » 729
59 – La vita è una cosa inadeguata . . . . . » 730
60 – Resisti alla corrente in ogni punto . . . . . » 731
61 – L'attività che non chiede . . . . . » 734
62 – Devi domandarti nella notte... . . . . » 735
63 – L'albero giovane cresce... . . . . » 735
64 – Questo è chiaro a tutti... . . . . » 736
65 – Il muto sordo dolore . . . . . » 737

66 – « Das Leben ist nichts wert » . . . . . pag. 737
67 – *ΕΙΣ ΑΡΓΙΑΝ* (Dialogo fra M. e Socrate) . . » 738
68 – Demostene . . . . . » 739
69 – Fra due litiganti . . . . . » 740
70 – *Homines dum docent discunt* . . . . . » 741
71 – Con cert'aria eroica . . . . . » 742
72 – Tutta la natura non è che volontà dell'Uomo » 742
73 – Bacio le mani ai rozzi materialisti . . . . . » 743
74 – Voi vivete perché siete nati . . . . . » 743
75 – « Non sei né il primo né l'ultimo » . . . . . » 744
76 – L'individualità illusoria . . . . . » 745
77 – *'Αδιαφορία* . . . . . » 745
78 – Insulta novantanove su cento . . . . . » 746
79 – Aiace non dice a Eurisace « tu non intendi » . » 746
80 – Quando si guasti il filo al mio coltello . . . . » 746
81 – Conoscere è dolce a chi conosce per vivere . . » 747
82 – La donna che ama . . . . . » 748
83 – Diritto di possesso . . . . . » 748
84 – La rettorica crede di fornir le chiavi . . . . » 748
85 – Achille insensibile alle parlate . . . . . » 749
86 – Sicurezza di fronte al freddo . . . . . » 749
87 – Della vanità . . . . . » 749
88 – L'individualità piccola vive con l'*insouciance* . . » 751
89 – Anche le conoscenze credute speciali . . . . . » 755
90 – Huss a un contadino . . . . . » 756
91 – *'Ενίκησε θυμὸν ἑκάστου* . . . . . » 756
92 – Frammento sull'amore . . . . . » 757
93 – La ferma connessione dei tegoli . . . . . » 758
94 – *Τὸ ξυνόν* . . . . . » 758
95 – La morte è detta solo in riguardo alla vita . » 759
96 – Prima forma della fine del *Dialogo della salute* » 763

B. APPUNTI PER TRATTAZIONI SISTEMATICHE

I (1908-1909)

97 – Michele Ardan va nella luna per un tratto di spirito . . . . . pag. 769
98 – La catarsi tragica . . . . . » 770
99 – *Περὶ σοφίας καὶ εὐδαιμονίας* (In ogni punto della vita...) . . . . . » 773
100 – *Διὰ τῶν διαφόρων εἰς ἀδιαφορίαν* (Voler essere in ogni tempo...) . . . . . » 778
101 – Quando dorme lo spirito . . . . . » 779
102 – Le aporie . . . . . » 782

103 – Della vita contemplativa . . . . . pag. 783
104 – *Περὶ ἀργίας* (La scienza che deriva dagli studi sperimentali) . . . . . » 785
105 – *Περὶ ἡδονῆς καὶ λύπης* (Quando una bestia o un uomo a questa simile) . . . . . » 787
106 – Il dolore . . . . . » 789
107 – Scherzo, giuoco di parole, spirito . . . . . » 791
108 – La melanconia (*περὶ μελαγχολίας*) . . . . . » 792
109 – Sommo bene . . . . . » 798
110 – L'uomo d'azione (*περὶ ἀνδρείας*) . . . . . » 798
111 – *Οὐδεὶς ἀγαθός* . . . . . » 800
112 – Menone . . . . . » 801
113 – Distinzione fra volontà razionale e volontà istintiva . . . . . » 802
114 – Note sulla storia (*Περὶ ἱστορίας*) . . . . . » 806
115 – Liside (*Πλάτων περὶ φιλίας*) . . . . . » 814
116 – Il possesso (*Περὶ οὐσίας καὶ κτήματος*) . . . . » 816
117 – L'adulazione (*Περὶ κολακείας*) . . . . . » 817
118 – Pessimismo (*Περὶ ἔριδος καὶ φιλίας*) . . . . . » 824
119 – Il valore della sapienza (*Περὶ πολυμαθίας*) . . » 828

II (1909-1910)

120 – Aristotele e la scienza . . . . . » 831
121 – Se noi determiniamo un concetto generale . . » 834
122 – Aristotele presuppone il valore . . . . . » 836
123 – Ragione assoluta . . . . . » 838
124 – La natura . . . . . » 842
125 – Questione centrale . . . . . » 845
126 – Aristotele vuol organizzare e sistemare . . . . » 856
127 – Le virtù . . . . . » 859
128 – La dialettica . . . . . » 861
129 – Platone ha bisogno dello Stato (*περὶ δικαιοσύνης*) » 862
130 – Chi cerca il giusto . . . . . » 863
131 – Giusto è chi giudica sempre ogni cosa trasferendosi nella necessità causale di questa . . . » 867
132 – Chi è debole ha tutto lo stesso (*καλλωπίσματα ὄρφνης*) . . . . . » 871

III (1910)

133 – Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica . . . . . » 875

BIBLIOTECA della FACOLTÀ
35251

FINITO DI STAMPARE
IL 30 APRILE 1958 DALLA
SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BOLOGNESE
VIA STALINGRADO 13 - BOLOGNA

ERRATA CORRIGE

p. 59	n. 1, r. 1	*invece di* 'essere	*leggi* l'essere
» 227	r. 24	» aminali	» animali
» 231	r. 3	» εὔχρηστον	» εὔχρηστον
» 569	r. 32	» Bubba	» Budda
» 653	r. 23	» riparere	» riparare
» 685	r. 34	» Campoamor, Doloras	» Campoamor Doloras
» 737	r. 17	» werhasst	» verhasst
» 737	r. 18	» in Tode	» im Tode
» 738	r. 15	» ὡς δὲs	» ὥς γε
» 738	r. 15	» ὁδῷ εἰ·	» ὁδῷ εἰ
» 746	r. 22	» ὑγίεια. E nella ὑγιεία	» ὑγίεια. E nella υγιείᾳ
» 785	r. 18	» le reazioni	» la reazione
» 806	r. 4	» φιλατυῶν	» φιλαυτῶν
» 816	r. 7	» minato. Ora	» minato —, ora
» 839	r. 22	» e il fatto	» è il fatto
» 839	r. 33	» von	» vom
» 842	r. 20	» ἐντελεχεῖαι	» ἐντελέχειαι
» 856	r. 27	» ἐπιστήμαι	» επιστῆμαι
Nella didascalia alla tavola fra pp. 96-97		» la signorina	» le signorine